Trivero, Camillo

La teoria dei bisogni

Torino

1900

98-84486-6
MASTER NEGATIVE #

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DIVISION

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

ORIGINAL MATERIAL AS FILMED -- EXISTING BIBLIOGRAPHIC RECORD

Trivero, Camillo
... La teoria dei bisogni ... Torino, Bocca, 1900.
198 p. 20½cm. (Piccola biblioteca di scienze moderne, no. 23)

At head of title: Camillo Trivero.

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 9 :1 IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 12/7/98 INITIALS: N.V.

TRACKING #: 33456

FILMED BY PRESERVATION RESOURCES, BETHLEHEM, PA.

C. TRIVERO
LA TEORIA
DEI BISOGNI

PICCOLA BI
BLIOTECA D
SCIENZE MO
DERNE N. 23
FRAT. BOCCA
EDITORI

CAMILLO TRIVERO

LA TEORIA DEI BISOGNI

.... Noi diamo in pratica a certe parole un'estensione grandissima; e poi ci meravigliamo se altri le assume in teoria in quella stessa estensione ....

***

.,..... les définitions sont très libres, et elles ne sont jamais sujettes à être contredites; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra; ....

PASCAL.

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
LIBRAI DI S. M. IL RE D'ITALIA
Succursali.
MILANO - ROMA - FIRENZE
1900

Torino, 1899 — Tip. Succ. A. Baglione — Via Ormea, 3.

§ 1. — La teoria dei bisogni.

Sommario. — È una teoria economica — ma anche morale — o può ancora divenire una teoria più generale — Si può contrapporre al materialismo storico — Vi è un fondo comune a più cose — ma questo non è il sostrato economico — è semplicemente il terreno dei bisogni.

La dottrina dei bisogni è una teoria economica; ma, sebbene sotto altro nome, è anche un'antica dottrina morale e rimonta, niente meno, ad Aristotele (1). Per noi, essa può ancora venir riguardata come qualcosa di più o di meno, secondo che si consideri la cosa: non esser più nè morale nè economica esclusivamente, ma diventare addirittura la teoria madre o fondamentale su cui poggiano come su solida base tutte le particolari dottrine dei bisogni che già si svolgono, sotto questo o sott'altro nome, in economia e in morale non solo, ma quelle ancora che si dovrebbero svolgere in politica, in giurisprudenza, e, persino, in estetica, come, in genere, in tutte le scienze aventi ad oggetto l'uomo e le sue produzioni.

(1) Aristotele, *Etica a Nicomaco*.

Questa teoria generale dei bisogni, che verrebbe così ad abbracciare tutta la *storia* umana, noi vorremmo veder sostituita a quella oggidì di moda del cosidetto materialismo storico (1); e vorremmo potere svolgere liberamente, senza tenerci stretti ai panni d'alcuno, per quanto sappiamo che sorte spetti oggidì alle audacie di tal genere!

Perchè, come titolo, preferiamo quello di *Teoria dei bisogni* a qualsiasi altro, si vedrà meglio in seguito (cfr. pag. 30). A questa parola se ne potrebbero infatti sostituire più altre, che valgono in fondo in fondo il medesimo. Essa non è certo la sola destinata ad esprimere quello che molt'altre, con maggiore o minore estensione e con isfumature loro proprie, esprimono del pari: cioè sempre, in fondo, il medesimo « rapporto ». Il quale si determinerà diversamente a seconda dei casi, ma conserva un nucleo inalterabile, che rimane in sostanza identico. Ciò vuol dire che le cose tutte che si dicono ad es. buone e perfette, cioè adeguate al loro fine od alla loro idea, o conformi alla buona volontà; quelle ancora che si dicono più propriamente utili e pratiche, perchè adattate all'uso, allo scopo cui sono destinate; come quelle persino che si dicono giuste, belle, vere, sane, sante cioè conformi a certi altri nostri ideali o bi-

(1) Cfr. il mio articoletto a proposito della traduzione francese dei due Saggi del Labriola in *Rivista storica italiana*, N. S., III, fasc. 4-5.

sogni superiori, hanno, in fondo, un che di comune; germogliano da uno stesso tronco. Ma questo non è già il « sostrato economico », il campo circoscritto dei bisogni quali l'economia già concepisce e studia, — ma semplicemente e genericamente la vergine foresta dei bisogni, come essi sono prima d'ogni distinzione e valutazione soggettiva, quindi prima d'ogni criterio classificativo; e indipendentemente dalla varietà tipica delle soddisfazioni possibili. In ciò solo propriamente contraddice la nostra dottrina a quella del materialismo storico. Ma le conseguenze che ne derivano ci paiono veramente considerevoli.

§ 2. — Il concetto generale di bisogno.

Sommario. — Che cosa è il bisogno? — Anch'esso è un concetto relativo — non si può *tradurlo* in altri termini — Analisi del concetto di bisogno: **1.** Non è necessario che l'essere cui si riferisce il bisogno ne sia conscio — I bisogni meno sentiti non sono sempre i men gravi — Bisogni di cui ci accorgiamo troppo tardi — Non è affatto una contraddizione in termini il parlare di « bisogni inconsci » — Bisogni di cui non è conscio l'essere cui si riferiscono — Bisogni degli esseri animati e degli inanimati — Sensi traslati e non traslati della parola « bisogno » — In che senso e in che misura l'elemento della coscienza è inseparabile dall' idea di bisogno — Tra il bisogno e la coscienza il rapporto non è sempre immediato — nè si verifica sempre nello stesso essere. — **2.** Immensa varietà delle cose che possono soddisfare i bisogni: positive e negative; sostanze e azioni; qualità delle sostanze; qualità dell'essere stesso cui si riferisce il bisogno; rare e comuni; presenti, passate o future; buone e cattive; reali o immaginarie, ecc. — **3.** Varietà grande di soddisfazioni; più o meno imperiose; più o meno piacevoli; più o meno formali o immaginarie — Mancanza della soddisfazione — Elisione dei bisogni e varî ordini di soddisfazioni — Conseguenze varie della mancanza di soddisfazione — Leggere e gravissime — Spostamento della soddisfazione.

Ma che cos'è il bisogno? Anche questo concetto — al pari di tant'altri, al pari di tutti quegli altri

che ad esso in ultima analisi ci conducono (1) — non è ancora che un concetto relativo. Noi non potremo probabilmente risalire più in là; ma ciò non vuol dire ch'esso sia l'assoluto; il quale ci sfugge continuamente, come del resto è naturale che avvenga. Il concetto di bisogno consiste perciò ancora nel concetto di una *relazione* o di un *rapporto*. Al quale non è facile in verità — nè ragionevole — trovare un altro nome. Qualcuno ha messo innanzi l'idea di *mancanza*. Ma il bisogno non è sempre mancanza; può anch'essere benissimo sovrabbondanza; come nel caso di chi non ha bisogno solo dell' amore altrui, ma essenzialmente di dedicare a qualcuno il proprio. Quindi non si può sostituire la parola « bisogno » colla parola « mancanza », senza dare a quest'ultimo termine un significato larghissimo, giungere fino alla negazione ed alla opposizione del suo significato proprio. Val dunque meglio, rinunciando anche qui a spiegare una parola con un'altra, veder di mettere in evidenza i *termini* di questa relazione generalissimamente intesa. Questi termini sono:

1° un essere, cui si riferisce il bisogno;

2° qualche cosa che può soddisfare il bisogno; i quali due implicano il

3° cioè la possibilità che questa cosa soddisfi quel bisogno, ma notisi, in tesi generale, indipendentemente dal *modo* della soddisfazione; la possibilità, adunque e semplicemente, d'una varia relazione tra quell'essere e quella cosa.

(1) Al concetto di bisogno siamo pervenuti dai nostri studi di estetica e di morale.

Studiamo brevemente e separatamente i due termini di questa relazione e la relazione stessa, nella sua generale essenza:

1. Non importa niente affatto — in tesi generale — che quell'essere medesimo sia in grado di *percepire* e *conoscere* lo stato suo di bisogno, di *sentirlo* e *soffrirne* nel senso proprio delle due parole, e per conseguenza di *desiderare* e *volere* la cessazione di tale stato. Noi parliamo, è vero, per solito di bisogni nostri *o che facciamo nostri* (e così fanno pure gli Economisti), di bisogni che percepiamo e conosciamo non solo, ma che non soddisfatti o soddisfatti male ci fanno soffrire e che per conseguenza vogliamo con tutte le forze soddisfare al più presto e nel migliore dei modi possibile. Tali sono, ad es., il bisogno di mangiare o di bere, il bisogno di ripararci dal caldo o dal freddo, il bisogno di muoverci oppure di riposare, ecc., bisogni tutti che determinano in noi uno stato, che, in ispecie se protratto, diventa davvero intollerabile e può esser cagione di vero dolore e riceve il nome particolare di « privazione ». Tali sono ancora il bisogno, poniamo, di fortificare le basi d'un ponte perchè non rovini, o il bisogno di costrurre una diga o un argine per salvare certi campi dall'innondazione; tutte necessità, che, trascurate, potrebbero ancora procurarci danno, e,

per conseguenza, dolore. Ma questo non vuol già dire — per quanto possa ciò ripugnare alle menti tarde ad assorgere a certe generalità — che nel concetto generico di bisogno noi dobbiamo necessariamente supporre la nota particolare della consapevolezza del bisogno, della sensitività di un essere che ne abbia danno e dolore o vantaggio e piacere, o quella dello stimolo e dell'impulso che ne deriva alla volontà ed all'azione. Un bisogno non cessa di esistere pel solo fatto che non lo si conosca o non si adoperi la volontà a soddisfarlo; nè quelli meno sentiti o più negletti sono sempre i men gravi. Vi sono molti che trascurano la loro salute o la loro educazione e ciò vuol forse dire che una buona salute ed una buona educazione non siano tra le cose più desiderabili? Molti avrebbero bisogno, pel loro maggior bene, d'aver un po' meno denari e un poco più di occupazioni. Ma chi ne li potrà convincere? Chi potrà facilmente persuadere uno scolaro che ha bisogno di ripeter l'anno od un poeta di studiar la metrica? Quanti bisogni non abbiamo che non sappiamo neppur d'avere, che non ci fanno proprio soffrire, o che ci fanno solo vagamente soffrire, senza che bene sappiamo che cosa fare per sottrarci al bisogno ed alla sofferenza! Più d'una volta noi usciamo in frasi come queste: « Soltanto ora capisco di che cosa avevo bisogno; si vede proprio che ne avevo bisogno; se mai avessi saputo che non si trattava che di questo! » e altre simili. Per lo più si tratterà

d'una semplice illusione. Quando il presente ci pare sotto qualche rapporto migliore del passato, noi siamo disposti a farci una colpa di non aver saputo in passato indovinarlo. Il marito dice galantemente alla moglie: « Io avevo bisogno di te, vedi. Ah se t'avessi incontrato cinque anni prima! ». Nello stesso modo l'uomo d'affari a cui la fortuna sia ora propizia dirà: « Io ero proprio fatto per questo genere di imprese! ». Ma non sempre si tratta di una illusione. Molte altre volte è vero. Si aveva bisogno di una cosa, che non si è potuto conoscere e apprezzare se non quando la si ha avuta, o se non quando la si ha perduta. È quello che succede, pare, tutti i giorni. Come si può abbandonare agli scherzi del sentimento una teoria così importante come quella dei bisogni?

Non solo è dunque falso il dire che è una contraddizione in termini il parlare di « bisogni inconsci »; ma anzi essi sono, come si suol dire, « all'ordine del giorno ». E non solo tutti noi abbiamo avuto bisogni che abbiamo solo avvertiti molto tempo dopo dacchè li avevamo e ne abbiamo che probabilmente avvertiremo solo più tardi. Ma molte volte anzi non è chi ha il bisogno che ne è conscio, ma un altro che l'osserva in lui. Non è già sempre chi giace in fondo all'abbiezione che sente più *onta* di essa. E spesso infatti avviene che l'adontarsi degli altri induce nell'animo suo il primo risentimento e il primo proposito di risollevarsi. Forse più presto il padrone si vergogna di tenere uno schiavo, che lo schiavo di esser

tenuto. E sembra si possa provare che le rivoluzioni sono fatte non tanto da chi è vittima di un dato regime politico-sociale, ma da chi ne ha la coscienza, che non è sempre il medesimo. Il debole per l'appunto ha anzitutto bisogno di questo: dell'intervento e del soccorso di uno che lo elevi moralmente e gli dia chiara e forte coscienza dei suoi bisogni e dei suoi diritti.

Insomma, altro è il bisogno ed altro la coscienza del medesimo; e le due cose sono qualche volta perfettamente separabili. Un essere può trovarsi in istato di bisogno; e un altro soffrirne, un altro provvedervi, un altro conoscerlo. Ai bisogni del bambino provvede la mamma, e, se non si può dire che ne soffra lei esclusivamente, certo ne soffre *anche lei* e per una parte non piccola. Ai bisogni della famiglia provvede e pensa e li sente e se n'accora, d'ordinario, il capo di casa, quando sa il dover suo; e così ai bisogni d'una nazione l'uomo di Stato, quando se ne trova uno. L'umanità ha bisogni, di cui non ha per ora chiara coscienza, cui nessuno provvede e forse nessuno pensa, di cui tutta soffre, ma vagamente; e chi ne è veramente conscio, chi più ne soffre, chi pensa a provvedervi? Qualche solitaria coscienza di filosofo o di poeta, qualche forte tempra di scienziato o d'uomo d'azione o qualche generosa anima religiosa e morale, che glie li addita perchè, quand'è possibile, vi provveda o che s'adopera pietosamente a velarli, a nasconderli, quando non è possibile soddisfarli, confortandola intanto di piaceri

immaginarii e di illusioni, o distraendone la coscienza anzichè avvivarla. Nel concetto generale di bisogno non importa proprio nulla di che essere si tratti; fin qui abbiamo parlato di bisogni umani consci e non consci; ma anche gli animali, anche le piante hanno i loro proprii bisogni, e persino in un certo senso ed entro certi limiti le cose medesime. Nel linguaggio stesso comune noi usiamo infatti tante volte della parola *bisogno* o di quelle che, verbi o aggettivi, ne derivano, o di altre sinonime, in questo senso larghissimo. Noi diciamo ad esempio: « Questo muro *ha bisogno* di un puntello. *Bisogna* dunque provvedere. Questa pianta *richiede* molto calore. Questo terreno *vuol essere* ingrassato, e infinite altre simili espressioni ». Ci si può dire: Ma sono traslati! Si tratta qui veramente di bisogni, di esigenze, di volontà che a noi appartengono e che noi per traslato attribuiamo alle cose. Ma non sempre. Non sempre cioè si tratta di un danno nostro, in vista del quale noi deliberiamo di provvedere; come nel caso d'un muro che può rovinare se non è sorretto. Nè sempre si tratta d'una volontà, e magari d'un capriccio nostri, come quando nell'arredare una stanza diciamo: « questo scaffale vuol essere posto qui », e certo lo scaffale, per conto suo, non vuol essere posto piuttosto lì che altrove. Ma si può sul serio pensare altrettanto di queste altre proposizioni: « I corpi abbandonati a sè bisogna che cadano. Questa pianta vuol essere innaffiata. Questo gatto ha fame »? No, evidentemente. Vi sono

lunque anche *i bisogni* o *le necessità* delle cose e degli altri esseri organizzati diversi da noi.

Certamente però il bisogno non esiste *per noi* se non in quanto, o tardi o tosto, noi giungiamo, per lo meno, a *conoscerlo*; ma ciò non vuol già dire che chi lo conosce debba proprio essere chi ne è, per così dire, la *sede* o nell'atto medesimo, in cui ne è sede, nè che, tolto l'uomo e tolta perciò la umana conoscenza, siano perciò necessariamente tolti i bisogni.

Se è dunque vero che l'elemento della coscienza non è affatto estraneo al concetto generale di bisogno, come vedremo del resto più oltre (cfr. pag. 36), esso non vi entra però che in una certa misura, in quanto cioè non esiste per noi un vero bisogno, che per lo meno non sia da noi *o presto o tardi* percepito e conosciuto, o che non sia per noi, una qualche volta, e sotto un qualche rispetto, causa di piacere o di dolore, o non serva infine, in qualche guisa, di stimolo al nostro desiderio od alla nostra volontà. Ma con ciò non è detto, in altre parole, che tra il bisogno e la coscienza il rapporto debba essere *immediato* e verificarsi precisamente in quell'ente che è in istato di bisogno. Così è che se noi attribuiamo in realtà agli altri esseri — anche se inanimati — quegli effetti che sulla nostra propria coscienza producono gli stati che noi veniamo in essi osservando, quando per simpatia o per interesse noi facciamo nostri i loro bisogni, in ciò solo noi usiamo veramente di un traslato. Così noi giungiamo a dire

ad es.: « se tu lasci perforare questo muro, la casa *ne patirà*. *Soffre* la luce il colore di queste tende? Questa pianta *ha sete* », e simili altre comunissime espressioni. Vale a dire, in altre parole: gli *effetti* sono quelli che si verificano in noi e che noi riferiamo alle cose: *tu* patirai se la casa rovinerà, nel tuo senso estetico o, più frequentemente, per l'amore del lusso e nel senso della vanità potrai più o meno leggermente *soffrire*, se il colore delle tue tende sfiorirà e ti darà quindi l'impressione di sminuire la bellezza, la eleganza, la rispettabilità della tua casa; *tu* ancora se la tua pianta appassirà. Ma anche qui, come dianzi, conviene distinguere quegli effetti, che sono *nostri* soltanto o che sono *anche nostri*, da quelli che avvengono, esclusivamente o no, negli esseri stessi cui si riferiscono quelle esigenze, e quelle necessità, le quali non sono meno nostre che loro e sono cioè le esigenze e le necessità stesse della natura, che può bene esistere senza di noi.

2. Passando ora al secondo termine della relazione, non importa parimenti, in tesi generale, di che sorta sia mai la *cosa*, che si suppone possa soddisfare il bisogno. Può tanto essere un oggetto reale, concreto, positivo e trattarsi, per conseguenza, per l'essere cui si riferisce il bisogno, di un acquisto, di un aumento, di una unione (come quando prendiamo un tozzo di pane per isfamarci o si aggiunge zuccaro al mosto per aumentarne la dose di alcool, o passando, col permesso del lettore, a tutt'altro or-

dine di idee, si sposa una donna, di cui non si *può star senza*); quanto può non esser nulla di positivo e di concreto e darsi anzi il caso di una perdita, di una diminuzione, di una separazione. Posso infatti benissimo non aver bisogno di farmi del sangue, ma *che me ne levino*; altri può avere bisogno, nello stesso modo, dell'asportazione d'un dente cariato, di un polipo, d'un tumore, o che so io. E, per tornare all'esempio di poco fa, vi sono coniugi che farebbero benissimo a meno l'uno dell'altro, ed hanno per l'appunto bisogno di ricorrere alla separazione legale, non potendo al divorzio. Ciò che grammaticalmente si potrebbe esprimere con dire che il secondo termine della nostra relazione può essere tanto un *nome sostantivo* quanto un *verbo*. Può essere infatti così una cosa, come un'azione. E la cosa può tanto essere un oggetto singolo e concreto, un individuo come una qualità propria di un individuo o di un genere. E l'azione può essere considerata in quanto è attivo o passivo il soggetto cui si riferisce. Così se io ho bisogno di mangiare, non ho bisogno di questo o quel cibo, ma di quello che si dice genericamente « il mangiare ». Ma potrei benissimo sentire il bisogno d'un cibo più o meno acido, più o meno succulento, ecc. Così, per riguardo alla forma attiva e passiva del verbo, valga l'esempio che tutti abbiamo bisogno d'amare e di essere amati. Ma non basta. Questo secondo termine della relazione può anche non essere nè una cosa nè una qualità di una

cosa diversa da quello che noi stessi siamo; ma per l'appunto una qualità, un modo, uno stato nostro, che ci manca ma che possiamo ottenere, o che anche senza poterlo mai raggiungere possiamo bene lamentare. Così si può aver bisogno, ad esempio, di prudenza e di avvedutezza. E le nazioni non meno degli individui hanno di tali bisogni. Se l'Italia era un po' più concorde — l'esempio è persino banale — avrebbe avuta tutt'altra storia. Per resistere agli Spagnuoli nel secolo XVII, gl' Italiani avevano per l'appunto bisogno di essere uniti e forti; ciò che non erano. Ma può anche verificarsi il caso inverso, d'una qualità cioè, d'un modo, d'uno stato nostri, di cui faremmo bene anzi a spogliarci. Se fossimo talora un po' meno meticolosi, un po' meno leggeri, un po' meno pronti, sarebbe molto meglio per noi.

Sia dunque intesa la *cosa*, di cui si può aver bisogno, colla maggiore larghezza possibile, e nel significato più generale della parola. Viene poi ora il caso — per esprimerci ancora grammaticalmente — degli *aggettivi* che noi possiamo attribuire a quella *cosa*. Può essere comune o rara; — passata e non più raggiungibile; presente, raggiungibile o no; futura e per conseguenza non ancora raggiungibile. — Noi abbiamo bisogno, sia per mangiare, sia per vestirci, sia per ogni altra nostra esigenza, di cose che sono comunissime, come il pane o come la tela, la lana, e di cose più o men rare, come sarebbero il vino del Reno o il vino di Cipro o la pelliccia di

Astrakan e le piume di struzzo. Certo ci farebbe comodo, il che vuol dire che ne abbiamo un certo bisogno, se possedessimo tanti segreti tecnici che sono stati conosciuti in passato e poi si sono perduti; come abbiamo bisogno fin d'ora di quello che forse l'avvenire solo ci rivelerà.

Nulla monta se questa cosa adunque esista o no, se preceda e *generi* lo stimolo che la farà *cercare* o segna anzi il bisogno che l'avrà fatta *inventare*. Il carbon fossile giaceva nelle viscere della terra, prima che si imparasse a bruciarlo, a trarne il gaz, a utilizzarlo in varî modi. Noi sentiamo, d'altra parte, talora il bisogno d'una foggia di vestire ad es. che sia ancora più comoda della presente e forse più igienica, senza che perciò possiamo dire quale possa essere.

Noi non possiamo pensare un aggettivo, che valga a determinare in qualche modo la natura di questa *cosa* di cui si può aver bisogno, senza che in pari tempo possiamo attribuirle quello contrario. Giacchè ciò che è cattivo per un verso può essere buono per l'altro; delle malattie non hanno bisogno i medici per vivere? e in tutta la natura come in tutta la storia la disgrazia del debole non è forse il trionfo del forte? Le eccezioni e le restrizioni sono tutte particolari, ispirate da particolari vedute. Nella teoria generale dei bisogni conviene da esse fare astrazione per ora. Persino del male ha bisogno il malvagio; e del resto, lo si è detto, questo secondo termine può sempre essere concepito in modo negativo.

Dunque nessuna nota particolare può essere contenuta nel concetto di esso, fuorchè quella che si possa sì o no, più o meno, averne bisogno. Può essere una cosa reale o immaginaria, materiale o immateriale, vera o falsa, sana o malsana, buona o mala, bella o brutta, giusta o iniqua, lecita od illecita, e via dicendo: tali distinzioni non importano per ora.

Insomma, come nel concetto generale di bisogno non è contenuta alcuna determinazione speciale circa l'essere cui si riferisce il bisogno, che può avere o non avere coscienza, appartenere al regno della natura o a quello dello spirito, così neppure riguardo la cosa destinata a soddisfare il bisogno. E come gli uomini hanno bisogno gli uni degli altri e tutti delle cose, così le cose hanno bisogno le une delle altre e, subordinatamente ai fini dell'uomo, han bisogno dell'opera di questo.

3. Nè finalmente nel concetto generale di bisogno è ancora contenuta alcuna determinazione particolare riguardo alla natura della relazione fra i due termini. Non importa cioè affatto di che sorta possa mai essere la soddisfazione; purchè essa sia pensabile, che vale a dire: possibile! Ma con ciò non si dice nè che debba essere sempre immediata, nè di che specie essa sia, nè quali conseguenze possano venire se essa manca. In generale, i bisogni vogliono essere soddisfatti; ma tuttavia la necessità della soddisfazione è più o meno imperiosa. Vi sono bisogni che vogliono

soddisfazione immediata, come la fame, la sete, il sonno; noi non possiamo, oltre un certo limite, aggiornarne la soddisfazione, come si rinnoverebbe una cambiale. E vi sono bisogni che sopportiamo per anni.

La soddisfazione d' un bisogno poi può avvenire con o senza piacere, e vi è tutta una gradazione di piaceri; ora nella soddisfazione noi possiamo considerare più l'elemento del piacere che altro, o più il fatto che la soddisfazione è avvenuta e le conseguenze evitate o provocate; o ancora la si può guardare più nella forma che nella sostanza, così in rispetto all'individuo che alla Società, ora come cosa presente e reale, o ora come immaginaria e possibile, ecc., ecc. Tutto ciò non importa nel concetto generale di soddisfazione d'un bisogno. Nè è escluso il caso che i bisogni non abbiano soddisfazione; vi sono bisogni che portiamo con noi nella tomba. Chi non muore insoddisfatto in qualcuno dei suoi desideri? Tutti sogniamo qual più qual meno il giorno in cui potremo finalmente ritirarci in una casa nostra, in una tranquilla agiatezza, lontani dalle cure d'una vita spesa tutta per procurarsi la vita; e nondimeno quanti ci arrivano? Del resto i bisogni si elidono. Sono come i numeri che un calcolatore scrive sulla carta; non tutti rappresentano dei dati importanti o i risultati finali; molti segnano somme o prodotti parziali, che compaiono un momento per scomparir tosto in altre somme ed altri prodotti, senza avere altra vita. I bisogni generano i bisogni, al pari dei numeri; e si

elidono a vicenda. Quanti bisogni subordinati non crea quello che i ciarlatani di piazza chiamano « la fabbrica dell'appetito »? L'ambizione uccide persino il bisogno d'amore; l' amore alla sua volta fa scordare i patimenti dell' insonnia o della fame; e un bisogno insoddisfatto nella realtà può esserlo nell'immaginazione.

Anche le conseguenze dell' avvenuta o della non avvenuta soddisfazione sono varie.

I gaz hanno bisogno di espandersi, e se non possono dànno luogo ad uno scoppio; le piante hanno bisogno di luce, d'aria, di calore; e dato che non *ne godano*, muoiono. Noi stessi abbiamo bisogni fisici e morali e se non possiamo soddisfarli, ne soffriamo variamente. Abbiamo bisogno anche noi di luce, di aria, di calore e di libertà e d'amore, e di fede e di entusiasmo, e di lavoro e di riposo; abbiamo sete e fame di tante cose differenti! L'uno sospira il passato, l'altro agogna all'avvenire; l'uno vuol *intendere*, l'altro *sentire* e *godere*, un terzo vuol *poter fare* e allargare sempre più la sfera della attività e della volontà umana. E vogliamo così ciò che s'accorda colla legge come quello che le contrasta, così ciò che è piano e facile ottenere come ciò che sembra oltrepassare e forse oltrepassa realmente i limiti delle facoltà umane, così ciò che ci è indispensabile per vivere come ciò che ci sembra tale. Si può avere il desiderio di saper volare o sentir tanto bisogno di giungere al Polo, quanto altri per lo meno ne ha di

mangiare e di dormire. Lo dimostrano gli incessanti tentativi degli inventori e l'audacia, che può sembrar pazzesca, degli scopritori. Le conseguenze ne son varie; di lì tante specie di infelicità e tanti stimoli differenti, e tante azioni diverse. L'uno non è felice finchè non ha trovato il documento storico che ricercava; l'altro se non lo si lascia sognare e fantasticare a sua posta; questi se non può intendere, quegli se non può sentire, e mentre l' ultimo va in cerca di emozioni, il primo di cognizioni. Altri per soddisfare il bisogno di vendetta si guadagna il carcere a vita, e altri per aver giustizia spende tutto il suo. Delusi nel sogno di essere amati da una donna, di averla a compagna nella vita, di formare con lei una famiglia propria; caduti in condizioni tali che diventi per noi inevitabile la disistima altrui e di noi medesimi, giungiamo ad ammazzarci; ed è tutto dire.

Vi sono dunque casi, in cui la mancata soddisfazione reca rovina e morte, e casi in cui non porta neppure una leggera imperfezione. Altre volte la soddisfazione mancata non reca altro effetto, come abbiamo già intraveduto, che il seguente, che il bisogno originario si muta, si adatta alle nuove circostanze o passa da uno ad altro ordine. Importa forse che la soddisfazione sia proprio *reale*? L'amore, ad esempio, si soddisfa anche in sogno, ed anche ad occhi aperti. A calmare certi desiderî può giovare la musica, il canto, la fantasia. L'ira si sfoga anche col riso. L' odio e l' ambizione, come tutte le passioni egoistiche, possono essere volti al bene altruistico. Le soddisfazioni sono di tante specie! Dirette e indirette; facili, difficili ed impossibili; comuni e rare; basse, volgari e nobili; vi è ciò che non piace al senso eppure è buono alla salute; vi è ciò che non è bello, ma è utile; e ciò che non è utile, ma è bello.

In fondo si tratta sempre però del medesimo rapporto: la soddisfazione di un bisogno. I bisogni possono trasformarsi da reali in ideali, da individuali in collettivi e viceversa; ma serbano una certa virtù impulsiva, più o meno intensa. Essi sono realmente la molla dell'universo.

---

§ 3. — Estensione e valore del concetto generale di bisogno.

Sommario. — Importanza del concetto di bisogno così inteso — È un fondo comune a più cose — causa di molti scambî ed errori — Definizione metafisica del bisogno — Il bisogno è la molla dell'universo — Concetti affini a quello di bisogno — Differenze e somiglianze — Perchè preferiamo il titolo di teoria dei bisogni — Il concetto di bisogno è universale — Il mondo come « idea » — Il mondo come « volontà » — Il mondo come « piacere e dolore » — Il mondo come « tutto bisogni ».

Da tutto ciò si vede che il concetto generale di bisogno è ben diverso da quello che è d'ordinario determinato nei trattati di economia. Ora, se esso appare tanto più largo, così che il concetto economico di bisogno ne diviene addirittura una specie, dal genere e non dalla specie pare evidente si debbano prendere le mosse e a quello e non a questa si debba risalire, alloraquando si voglia abbozzare una teoria generale della storia od anche si intenda semplicemente di ricercare la ragione delle molte analogie che corrono tra le varie produzioni umane, aventi per l'appunto ad oggetto la soddisfazione dei molteplici bisogni dell'uomo o che l'uomo fa suoi, e, naturalmente, tra le varie discipline che vi corrispondono.

Il bisogno così inteso non è dunque più quale lo definisce l'economia (bisogno economico — interesse economico) o quale la morale (fine etico — disinteresse, o interesse etico); nè ancora quale potrà scoprirlo nelle sue ricerche, in fondo al concetto del giusto e del diritto, la giurisprudenza o, al concetto del bello d'arte, l'estetica. Ma è, come abbiamo sottinteso di già (§ 1), qualche cosa di meno o di più che dir si voglia. È il fondo comune a cui attingono, senza saperlo forse, igienisti, economisti, giuristi e sociologi e quanti scienziati o filosofi hanno mai studiato l'uomo o ciò che all'uomo può servire. È quel fondo comune che essi, vittime in verità d'una curiosa illusione ottica, scambiano così spesso colla sfera particolare dei loro studi prediletti, proclamando a volta a volta la precedenza e la preminenza dell'economia o del diritto, della religione o della morale (1) e scordandosi che il primo e

---

(1) Cfr. a questo proposito, in Corrado Barbagallo (*Pel materialismo storico*, Roma, Loescher, 1899), il saggio : *Sociologia e materialismo storico*, ove cita (pag. 88) :

1° Quelli che pongono come carattere differenziale del fatto sociale il fenomeno giuridico, quali il Summer Maine, il Fouillée, il De Greef, l'Ardigò, l'Angiullì, il Colaianni;

2° Quegli altri che, rifacendo la genesi del fatto sociale, lo spiegano, mediante la religione, quali il Quinet, il Müller, il Fustel de Coulanges, il Ridd.

Oltre all'esempio fornitoci dallo stesso materialismo storico, che afferma la precedenza o la preminenza del fatto economico, cfr. A. I. De Johannis, *Sull'universalità e preminenza dei fenomeni economici*, in « Rivista di filos. scientifica », anno II, vol. II, fasc. 3, 1882.

Ma qui c'è sotto un equivoco. Non tutti costoro intendono

l'originario è l'indistinto e l'omogeneo, non il distinto ed il differenziato, o semplicemente che il genere precede logicamente la specie.

Così inteso, il bisogno è uno stato di un essere qualsiasi, conscio od inconscio, in cui esso non può rimanere; perdurando il quale, egli non è più quello che doveva essere, o non diviene quello che poteva diventare. Ma questo è proprio, se ben s'osserva, di tutti gli *stati* e di tutti gli *esseri*; giacchè tutto muta, tutto si trasforma, tutto muove, stavo per dire: tutto vive. È la forza, la molla, l'istinto, la tendenza, la volontà, la vita dell'universo. E si può forse dire che tutti i bisogni si condensino da ultimo nel *bisogno* o *fine* supremo di essere o di diventare. Vale a dire ancora che

---

il « fatto sociale » al modo medesimo ; altrimenti riuscirebbe troppo strano che non s' accorgessero di prendere continuamente una parte d'un tutto, un membro d'un organismo, per farne il generatore di tutto l'organismo medesimo. Quelli che pongono a base della sociologia il diritto, prendono la parola sociologia in senso stretto, in un senso in cui essa viene ad avere ad oggetto lo studio speciale o comparato di un determinato assetto sociale-politico, fondato su un certo *diritto* e su una data costituzione della *proprietà*, il tutto guarentito da una certa forma di *governo*. Della società così intesa certo sta a base, necessario presupposto, il diritto. Ma di questo diritto, in una più ampia considerazione del fatto sociale, non è lecito indagare l'origine ? Non è desso una formazione naturale ? Una conseguenza delle *condizioni stesse di fatto* ? Del sostrato economico ? (Questa è la tesi del materialismo storico, che vuol cercarne la genesi nella stretta cerchia di fatti insoparabili). Non è forse il risultato di un tacito patto fra gli uomini, i quali han dovuto presto comprendere questa necessità della convivenza sociale ? (Non è questa su per giù

il bisogno, così inteso, diviene, in ultima analisi, la *potenzialità* stessa delle cose, la *finalità* loro, e, in una certa maniera, l'*idea* che devono incarnare, la *volontà* che le muove, secondo che si voglia; il *dovere* o il *destino* che loro incombono, l'*ordine* e la *legge* cui obbediscono, lo *scopo* per cui sussistono, la loro *necessità* ed *essenza* medesime.

Qui si potranno sbizzarrire i sottili ingegni dei puristi e dei sinonimisti a mostrarci che tutte queste parole non sono punto sinonime. Lo sappiamo: per bisogno non si intende sempre il fine, ma il *mezzo* per un *fine*, come nell'esempio anche troppo ovvio dell'istinto riproduttivo. Il bisogno è lo stimolo; ma, se lo stimolo può anche provenire da eccitazione nervosa,

---

a tesi di Rousseau?) Dondo, per quelli che non ammettono un'origino umana alla moralo od al diritto, è facilo il passo dlla dottrina che pone la religione a fondamento dell'edificio sociale. Ma questi ultimi ancora, benchè allarghino la cerchia lelle loro osservazioni, e partano da un più ampio concetto lel fatto sociale, non cadono perciò meno degli altri nell'errore comune di prendero un membro di tutto l' organismo sociale e farne il generatoro solo di tutta la società.

La società non risulta da un patto chiaro e volontario, da un contratto propriamonte detto; nè il diritto coincido perfettamente con la forza; nè ancora la società è solo opera lella religione. Le società umane, così nelle forme loro meno evolute, come in quelle più evolute, sono tutto opera di una *necessità* che si sprigiona dalla necessità stessa naturale; ma tale necessità non possiamo dirla economica, o religiosa, o giuridica, o etica, a nostra scelta, ma è bensì una necessità complessa, moralo, nel senso più largo dolla parola, quello in cui è sinonima di umana.

da suggestioni di vario genere e in una parola da non legittime cause, non dipende appunto, nelle condizioni normali e fisiologiche, dal fine della conservazione della specie? Dunque il mezzo non è che un fine minore subordinato ad altro fine, e l'equivoco ci sembra chiarito. Bisogno si può chiamare l'uno e l'altro ed è tutto questione di volersi intendere. Così, si potrebbe dire, il bisogno è il movente, non la meta cui muove; il piacere di soddisfare i nostri appetiti è il mezzo di raggiungere la meta della conservazione; ma a questa meta non sono dunque subordinabili altre mete inferiori?

Così il bisogno non è propriamente una *causa*; esso è uno *stato*, non la *potenza* che lo determina. Ma questo stato non è esso stesso per sè una potenza, e forsechè i bisogni non agiscono gli uni sugli altri come altrettante potenze, e non sono tra di essi in relazione di causa e di effetto? Come i bisogni-mezzo di fronte ai bisogni-fine, non vi sono anche i bisogni-effetti di fronte ai bisogni-causa? E finalmente: è sempre il bisogno conforme all'*idea* dell'essere che ne è il luogo? Non vi sono bisogni anomali, contrarî all'essenza degli esseri che ne son luogo, bisogni quindi che li possono anzi traviare? Certo; ma ciò vuol dire semplicemente che non sono bisogni subordinabili all'*idea* di quell'essere; e contro cui i bisogni sani e legittimi dovranno anzi lottare. Questa lotta è in tutta la natura; non è certo l'idea dell'acqua di esser più leggera dell'aria, e se il vento la può sollevare in onde gigantesche, o l'urto la può far volare in mille spruzzi, essa lotta col

suo peso per ritornare al suo stato naturale e alla sua idea. O non vi sono nella pianta e nell'animale i mali che ne minano l'esistenza e nell'uomo i motivi antimorali, che ne minacciano la conservazione etica? E che vuol dir ciò? Che il principio « bisogno » è più largo del principio « essenza od idea », ma appunto perciò lo contiene. Così ancora non tutti i bisogni sono volontari, nè tutti *doverosi*, nè tutti finali, necessari, essenziali, legittimi: e vi sono certamente dei bisogni involontari; dei bisogni non doverosi; non utili ad alcun fine, o solo a un fine nocivo; non necessari ma contingenti; non essenziali ma accidentali; illegittimi, il che può voler dire ingiusti, brutti, cattivi, dannosi, e via dicendo. Tutto ciò non approda in verità ad altro che alla necessità d'una *fondamentale distinzione* nei nostri bisogni — della quale ci occuperemo a suo tempo (Cfr. § 11) — fra quelli che si possono considerare e in quanto sono considerati come *mezzi* e quelli che come *fini*; tra quelli che si considerano come *cause* o come *potenze* e quelli che come *effetti* e come *atti*; tra l'elemento soggettivo del bisogno considerato come *stato* e l'elemento oggettivo dell'avvenuta o della supposta soddisfazione di varia natura; tra il bisogno o fine precipuo, cui, in un determinato modo di considerar le cose, sono altri fini o bisogni minori subordinati, e questi bisogni o fini medesimi; tra quelli infine che, rispetto a quell'idea o quel volere o quello scopo determinante, si possono considerare come sani, veri, legittimi, buoni, onesti e belli e quelli

che si riconoscono invece come malsani, falsi, illegittimi, cattivi, disonesti e brutti. Ma tutto ciò non toglie che tutte queste parole non siano in un altro senso, realmente sinonime; in quanto cioè si riferiscono tutte parimenti *ad un sol fatto*; del quale, come è ben naturale e certo, non ci chiariscono neppur esse l'intima natura, limitandosi ad esprimercene le diverse determinazioni e le varie concezioni possibili.

Ma piuttosto queste parole offrono tutte per noi un altro pericolo: quello cioè della possibilità d'una duplice interpretazione, che costituisce subito un'eterna sorgente di equivoci e che perciò dobbiamo cercar di evitare ad ogni modo. La *potenzialità* delle cose, infatti, può essere intesa così in un senso naturale, come in uno sovrannaturale; la *finalità* anch'essa può essere concepita come mediata e relativa, o come immediata ed assoluta; l'*idea* come soggettiva od oggettiva, presa in un senso psicologico od in uno ontologico; il *dovere* medesimo v'è chi lo intende in un senso affatto temporaneo e chi gli annette un valore apodittico, assoluto; l'*ordine* può ridursi, ancor esso, alla correlazione empirica come assorgere all'armonia prestabilita; da ultimo la *necessità* può esser fisica o morale, causale o finale; e persino l'*essenza* può dar luogo a varie interpretazioni.

Onde ci sembra ancora a tutte preferibile la parola « bisogno » che, per non aver ancora molto bazzicato coi filosofi e per essere già stata innalzata a grande onore dagli economisti, ha per noi il merito di non

far venire in mente, almeno così presto come le altre, la possibilità di questa doppia interpretazione e lascia per ora irresoluta, anzi intatta, la questione filosofica.

Noi prendiamo adunque la parola bisogno nel senso suo più generale — in un senso in cui, salve le diverse interpretazioni e determinazioni particolari cui dà poi luogo, può a volta a volta, nello stesso tempo che le abbraccia tutte, essere considerata come sinonima di quelle; ma insieme, in un senso rigorosamente e strettamente *scientifico*. Noi non tocchiamo per ora la questione filosofica; contempliamo, attraverso la lente del bisogno o della considerazione *finale*, il mondo reale, contingente, relativo, temporaneo e spaziale. Si tratterà adunque sempre per noi di cause derivate, non di causa prima, di fini più e meno temporanei, ma sempre mondani ed umani, non del fine ultimo. Parlando di bisogni differentissimi, noi intenderemo sempre di *qualcheduno* e di *qualche cosa,* e, discorrendo di soddisfazioni, implicheremo sempre l'idea di qualcuno che tardi o tosto le riconosca, le gusti, ne tragga vantaggio. Resteremo adunque, in una parola, nel campo del relativo (1).

Ciò non toglie peraltro che, anche così inteso, non cessi il nostro di essere un rapporto di natura *universale*, cui vanno soggette per conseguenza le cose non meno degli uomini; onde fornisce all'intelletto

(1) In questa distinzione tra la filosofia e la scienza già ci riferiamo a quanto abbiamo sostenuto nel vol.: *Classificazione delle scienze,* Milano, Hoepli, 1899.

una *lente,* come dicevamo testè, buona per la natura come per la storia. Tutti gli esseri sono infatti tra loro in rapporto di effetti a cause non meno che di mezzi a fini. Tutti gli esseri hanno, cioè, *bisogno* gli uni degli altri. E il mondo si potrà benissimo rappresentare come tutto *idea*, o come tutto *volontà* o, alternativamente, come *piacere* o *dolore* a detta degli ottimisti o dei pessimisti; secondochè noi diamo la precedenza alla nostra facoltà conoscitiva o alle tendenze pratiche o all'elemento sentimentale. Ma si può rappresentare ancora come tutto bisogni. Se lo si concepisce come idea o come visione e cognizione, lo si subordina tutto al nostro supremo bisogno di conoscere ossia alla facoltà nostra intellettiva. Se lo si concepisce come dolore o piacere, lo si subordina invece tutto alla nostra facoltà sensitiva, ossia al supremo bisogno di sentire. Tutto il mondo infatti si può considerare in quanto, rispondendo o non rispondendo ai nostri bisogni, ci reca prevalentemente piacere o dolore. I bisogni sono appetiti, desideri, impulsi, che, insoddisfatti, recano dolore e, soddisfatti convenientemente, piacere. Siccome la vita è lotta, può sembrar tutta dolore; e siccome non è possibile vivere senza soddisfare almeno taluni nostri bisogni, e vivere vuol dire desiderare e ottenere e poi ancora desiderare, e sempre ancora desiderare e non rimaner mai senza uno scopo ed una meta, che per lo meno si spera di raggiungere, e la speranza è di per sè un modo piacevole di soddisfazione, così può sembrare

ancora, all'ottimista, tutto sapienza, bene e piacere! Infine, i bisogni, come ognun sa, sono ancora forze, istinti, voleri e, come tali, possono essere subordinati al nostro supremo bisogno di volere e di operare ossia alla facoltà pratica; e il mondo ci può sembrare ancora tutto volontà. Così mentre nel primo caso l'*essere* trova la sua spiegazione nel *saper di essere* e nel secondo di *soffrire* o di *goder di essere*, nel terzo la trova invece nel *voler essere*.

Ma, come ognun vede, queste tre diverse maniere di concepire la realtà, e messe così in relazione ciascuna con una delle tre nostre facoltà principali, di conoscere, sentire e volere, si conciliano da sè stesse. E sotto questa triplice concezione che cosa si nasconde? Non altro evidentemente che la conferma del fatto che è possibile una triplice relazione fra le cose e noi, fra noi stessi e fra i singoli *momenti* di noi medesimi; triplice relazione che si svolge in un'infinità di differentissimi casi, ma che in fondo è sempre ancora la stessa, la relazione di *bisogno*. Noi potremmo dunque comprendere tutte e tre le suddette concezioni dell'universo, col dire che l'essere trova la sua naturale spiegazione nel bisogno di essere, proclamando la assoluta *necessità* dell'universo. È perciò troppo audace quello che abbiamo detto, ed è perciò del tutto fuor di proposito il riporre su un terreno così fecondo i germi delle formazioni umane e della vita intera?

§ 4. — Di una prima divisione tra i bisogni.

Sommario. — Noi tutto riferiamo da ultimo alla nostra propria coscienza — Tre maniere di far *nostri* ogni specie di *bisogni* — Come si possa tuttavia far luogo ad una distinzione tra bisogni umani e bisogni non-umani — Le *forze* sono bisogni e i bisogni *forze* — I bisogni di fronte alla conoscenza oggettiva — I bisogni umani (definizioni) — Caratteri di tale distinzione e corrispondenza con quelle tra la natura o la storia in genere, la natura e l'arte, il mondo fisico e quello morale, i fatti esterni e gli interni — Scambievole passaggio dall'uno all'altro ordine — Importanza correlativa di tale divisione.

Ora se il concetto di bisogno costituisce davvero un così vasto genere, cui debbono essere in certo modo subordinati l'ordine naturale e l'ordine storico, è tanto più grave ed importante il problema della classificazione dei bisogni; e sembra tanto più naturale e a prima giunta anche più facile una prima divisione che metta appunto in evidenza il duplice campo cui si possono riferire i bisogni: la natura e la storia.

Ma per quanto le considerazioni che siamo venuti svolgendo sin qui sembrino vincere ogni ripugnanza a parlare di bisogni anche non umani, all'atto di valerci di questa distinzione, noi sentiamo per l'appunto rinascere quella ripugnanza. Il fatto vuole una spiegazione; la quale non può consistere che in una

osservazione complementare. Se è vero che il concetto di bisogno non suppone sempre e necessariamente, *in chi ne è luogo*, la coscienza di esso bisogno (Cfr. § 2) suppone per lo meno che esso venga o prima o poi messo in relazione con una *coscienza*. E quest'ultimo elemento è quasi inseparabile dall'idea di bisogno. Tanto è vero che quando noi parliamo di bisogni di altri esseri da noi, senza riferirli nè direttamente nè indirettamente a noi, siamo tratti a supporre in quegli esseri un'*anima*, cioè una conoscenza, un sentimento, un volere, come i nostri. Ciò non esitiamo a fare trattandosi di un cane, di un gatto, di un cavallo; e i cacciatori lo fanno con ogni specie di animali, dicendo che essi *sanno benissimo*, *vogliono* e *sentono* questo e quello, ed altre frasi analoghe. Perciò, quando non ci riferiamo specificamente a quegli esseri, in cui possiamo ragionevolmente supporre un qualche grado di coscienza, e parliamo tuttavia di bisogni, li riferiamo sempre, più o meno direttamente, alla nostra propria coscienza. Anzi, poichè l'uomo non può riferirsi ad altre coscienze se non per quanto glie ne dice la propria; così la va a finire che, *senza eccezione,* l'uomo tutto riferisce da ultimo alla propria coscienza. E così non parla di bisogni quasi mai senza che egli non li *faccia in qualche modo suoi*. Ora di farli suoi ha tre maniere:

1ª Quella di conoscere.

2ª Quella di sentire.

3ª Quella di volere.

Quando io so che uno strato di ghiaccio deve avere, vale a dire *ha bisogno* di un certo spessore per reggermi, quel bisogno lo faccio mio, non fosse altro come « cognizione ».

Il contadino è lieto che piova sui suoi campi che avevano bisogno d'acqua.

Infine noi possiamo nell'azione subordinare i bisogni non nostri ai nostri proprii o questi a quelli. Così, se vogliamo pattinare, cureremo bene che siano rispettate le esigenze statiche, se almeno non vogliamo inconvenienti. Viceversa, ad es. al nostro bisogno di divorare lo spazio, gli inventori han sottoposto e sottopongono, conciliandole, le varie esigenze della natura.

Il che vorrebbe dire che, in ultima analisi, non ci sono bisogni i quali non siano umani; che tutto è, in altre parole, soggettivo; che non vi ha dunque luogo ad alcuna distinzione. Ma il lettore avrà già forse osservato che quando noi ci limitiamo a *conoscere* un bisogno, indipendentemente dall'interesse che quella conoscenza può per noi avere, noi possiamo ancora distinguere l'oggetto della conoscenza dal soggetto conoscente; noi quindi non lo facciamo veramente *nostro,* conoscendolo, se non in quanto possiamo subordinare quella conoscenza ai nostri proprî bisogni. L'intelligenza adunque è oggettiva e la scienza teoretica è supremamente disinteressata. Perciò, dinanzi all'intelligenza, scompare realmente la ripugnanza a parlare di bisogni non-umani. In

ogni caso, se la parola dispiace, potrà sempre essere rimossa e sostituita con altra più opportuna; ma la cosa che la parola vuol indicare, il fatto che essa vuol rappresentare, non rimarranno meno intelligibili per questo. Se ogni fatto si può riguardare, sotto il duplice aspetto delle relazioni causali e di quelle finali, ne viene per conseguenza che la classificazione dei bisogni, considerati per ora indipendentemente dalla possibilità e dalla natura delle loro soddisfazioni, si riduca in fondo alla classificazione dei fatti medesimi. Quei fatti-cause ad es. che nello studio della natura propriamente detta si chiamano forze o tendenze o istinti, nello studio dell'uomo e della sua storia si dicono bisogni. Ma come quelli non sono meno bisogni di questi, questi non meno di quelli sono vere forze che si sprigionano dalle forze, dalle tendenze e dagli istinti naturali per costituire una vera necessità morale, come le forze naturali costituiscono la necessità naturale (Cfr. la nota di pag. 28).

Se dunque vogliamo veramente procedere ad una prima divisione scientifica tra i bisogni, dovremo muovere di lì.

Quei bisogni (forze, tendenze, istinti, stimoli, impulsi, voleri, desiderî, ecc.) di tutta quanta la natura (inorganica, organica e superorganica) che l'uomo può considerare, sia pure momentaneamente, come indipendenti dai suoi proprî interessi e studiare in sè, senza metterli con sè stesso in altra relazione, all'infuori di quella di sue « cognizioni teoriche » —

quelli sarebbero i bisogni che si potrebbero momentaneamente classificare tra i non-umani. Così se io considero il fatto che per fondersi il ferro ha bisogno della tale temperatura, indipendentemente dal bisogno di fondere il ferro per quegli usi pratici che lascio al lettore di immaginare, io fo della *scienza pura*, e resto nel campo della *scienza della natura*. Non sarebbe più così se io cercassi subito di applicare la mia cognizione agli usi pratici della vita, subordinando le leggi fisiche ai bisogni umani, chè entrerei senz'altro nel campo dell'*arte* e della tecnologia. Così se io penso ai *bisogni* d'una nazione e li studio come vere forze della natura, che potranno essere o no soverchiate da altre forze, e ci scrivo su una fredda trattazione scientifica, io non faccio miei quei bisogni, altrimenti che conoscendoli ed affermandone l'esistenza. Ma se m'infiammo di sdegno e di entusiasmo, e scrivo per provocare l'azione o agisco io stesso, esco immediatamente dal campo della natura per entrare in quello dell'arte e della storia: cesso di contemplare per partecipare alla vita che contemplo. Solo, in quanto siano guardati nel primo modo, gli stessi fatti che, per un altro verso, si potranno dire morali o storici, si diranno naturali, o esterni o inconscî; *naturali* sì, in quanto tutto che è appartiene alla natura, finchè almeno noi non ce lo appropriamo in modo più attivo che non semplicemente conoscendolo; *esterni*, in quanto se la conoscenza è, come dev'essere, oggettiva, il fatto rimane, anche se

supponiamo di poter eliminare la nostra conoscenza; *inconscî*, non già in quanto non sono conosciuti, ma in quanto non è necessario all'esser loro il supporli consapevoli e volontarî.

Saranno all'opposto — per definizione — umani tutti quei bisogni che l'uomo possiede per natura o che l'uomo fa suoi e in quanto li possiede o li fa suoi, ma non soltanto colla conoscenza scientifica. Solo, in quanto possono venir così considerati, una parte almeno degli stessi fatti che, per l'altro verso, si potevan dire naturali, esterni, inconsapevoli, si potranno ora dire morali o storici, interni, consapevoli e volontarî e artificiali, a seconda dei casi; e a più forte ragione tutti quelli che non fossero spiegabili senza la conoscenza, la volontà e il sentimento umani.

Questa distinzione è però tutt'altro che una divisione netta e precisa. Ma è la sola possibile. Come si può altrimenti separare la natura e la storia, il mondo della natura e quello dell'arte, il mondo fisico e quello che c'è di fisico nel mondo morale da quello morale propriamente detto? il necessario dal volontario, l'inconscio dal conscio? Oggi meno che mai si può dire: Qui finisce la natura. *Incomincia lo studio dell'uomo!* Oggi che dopo la dottrina dell'evoluzione le stesse leggi, in gran parte, si applicano alla natura ed alla storia, al mondo della materia e a quello dello spirito. L'uomo, del resto, non è esso un microcosmo? E non ci sono in lui tre nature: l'inorganica, l'organica e la su-

perorganica? Come separare adunque l'uomo dalla natura?

L'interno e l'umano adunque non si riferiscono già al corpo, ma all'animo; non alla materia, ma allo spirito; anzi, alla *coscienza*. E siccome la coscienza *va e viene*, la distinzione è tutt'altro che stabile: ma che farci? La scienza non deve cercare, ad ogni costo, di essere rigida. Fra il conscio e l'inconscio non si può proprio — salvo che alle due parole non si annetta uno speciale significato — porre in verun modo un abisso. I fatti del nostro corpo diventano interni, se conscî: esterni, se inconscî. E in certi momenti infatti, quando per es. non possiamo avvertirli o non sono tali da farsi avvertire perchè non ci danno nè piacere nè dolore, o quando ancora non sono tali da stimolarci ad un'azione qualsiasi, sono altrettanto esterni a noi quanto il viaggio d'una nuvola o il fumo d'un comignolo. D'altra parte, anche nello spirito, ciò che non gli è più presente, ciò che facciamo inavvertitamente e meccanicamente, anche se è operazione intellettuale, ciò che ci è diventato abituale ed indifferente, ciò che si elabora in noi quasi a nostra insaputa, benchè sia movimento di idee e di affetti, non è più nè interno nè conscio, ma ricade entro la categoria dei fatti naturali e non propriamente umani.

Questa divisione adunque non è, non può e non vuole essere rigida. Ma è tanto più vera. E appunto perciò non vuol essere fraintesa; onde la necessità

di insistere su quanto già abbiamo detto che essa si riferisce alla *coscienza* tutta intera, non già solo a talune speciali forme o attitudini di essa, come ad es. alla volontà ed alla riflessione. È umano in questo senso qualche volta anche l'involontario, in quanto involontario può essere ciò che ci dà *piacere* o *dolore* o che semplicemente *riconosciamo* in noi con un fine pratico; è umano anche l'irriflesso; vi ha anche l'arte spontanea, che non è tuttavia più natura pura e semplice. Ma ognun vede che si tratta d'una linea tenuissima di divisione; che tra l'irriflesso e il riflesso, lo spontaneo e il volontario, la natura e l'arte corrono molti gradi intermedii; e questa opposizione, al pari di tutte le altre, non esiste per noi che allorquando ci mettiamo volontariamente fra due estremi.

---

§ 5. — Della corrispondente divisione delle scienze e delle arti.

Sommario. — S'apre una parentesi — Analisi della detta triplice distinzione: **1.** L'umano o il non-umano di fronte all'intelligenza — Le scienze della natura e le scienze morali — Valore correlativo di questa distinzione. — **2.** L'umano e il non-umano dinanzi al sentimento — Il campo del piacevole e del bello. — **3.** L'umano e il non-umano di fronte alla volontà e all'azione — La distinzione fra la natura e l'arte — Le scienze morali propriamente dette: la logica, l'estetica o l'etica — L'elemento morale nelle altre scienze: nella giurisprudenza, nella economia, nella politica, nella pedagogia — Della religione: come essa sia una sintesi spontanea delle tre funzioni caratteristiche della coscienza — A quale campo si applichi la teoria generale dei bisogni.

Non possiamo esimerci dal trarre da questa prima divisione fondamentale alcune conseguenze che non premono tanto alla teoria generale dei bisogni quanto importano nella risoluzione di altri problemi, di cui ci interessiamo, come quello della classificazione delle arti e delle scienze. Adempiamo con ciò ad una specie di promessa (1), ma, allontanandoci momentaneamente

(1) Cfr. C. Trivero, *Classificazione delle scienze*, pag. 237.

dal nostro soggetto, siamo costretti ad anticipare in parte quello che, seguendo il filo del nostro ragionamento, verremo svolgendo in seguito, onde il lettore frettoloso ed impaziente può senz'altro saltare di netto il presente paragrafo.

La distinzione è anzitutto triplice: dinanzi all'intelligenza, cioè, al sentimento ed al volere. Studiamola perciò con più comodo partitamente.

1. Assolutamente parlando, abbiamo detto, tutto ciò che uom conosce è umano; tutto è soggettivo. Tutta la scienza è dunque, sotto questo rispetto, essenzialmente *umana*. E in questo essere tutta umana consiste l'unità fondamentale e formale della scienza. Ma noi pure distinguiamo, relativamente parlando, il noto dall' ignoto non solo, ma il conoscibile dall'inconoscibile, il che vuol dire in fondo che facciamo ancora differenza tra *la nozione* e *la cosa*. E, se *conoscere*, per un verso, può per noi voler dire *fare nostro ciò che è fuori di noi*; per l'altro, vuol anche dire *proiettare fuori di noi quello che è in noi*, o quello che anche si chiama *oggettivare la realtà*.

La distinzione approda anzitutto ad un'altra: quella fra i due aspetti fondamentali sotto di cui può essere riguardata tutta la materia della nostra scienza; e cioè quell'aspetto sotto di cui essa può essere tutta considerata come nostra *nozione*, soggettivamente, psicologicamente; e l' altro, sotto di cui essa può essere invece tutta riguardata come cosa estranea a noi, come un complesso di leggi sussistenti anche

se, per ipotesi, fossimo tolti noi e fosse tolta la nostra conoscenza; ossia questa distinzione approda a quella fra l' elemento formale e l'elemento sostanziale, fra il metodo e il contenuto d'ogni scienza; tra la logica formale o propriamente psicologia percettiva e dottrina della conoscenza e l'altro aspetto della logica sotto cui può essere identificata colla metafisica (Hegel).

Ma un' altra più comune divisione, quella tra le scienze non-morali e le morali conviene riportarla parimenti a questa fondamentale distinzione. Al par di essa, non è rigida e assoluta, ma correlativa. Tutte le scienze, anche sotto il riguardo dell' *oggetto*, si possono considerare come naturali, anche quando hanno ad oggetto la storia umana e le principali sue manifestazioni. Sono fenomeni naturali, dappoichè sono, anche la morale e l'arte e la religione, anche il diritto, la vita economica e la politica, la scienza stessa. E le scienze che vi corrispondono pretendono infatti oggidì di avvicinarsi, quanto è più loro possibile, al concetto di vere scienze naturali. Nè, secondo il modo nostro di vedere almeno, è *del tutto* errato questo indirizzo. L'uomo può *oggettivare* (mi si passi per la seconda volta la brutta parola) sè stesso e la sua storia; prescindere dall'elemento della coscienza e considerare anche il mondo morale come indipendente, sia pure per un istante, da quell'elemento. Quando infatti anche la coscienza dell'uomo *ha posto* le sue leggi, ha prodotto le sue produzioni, ha svolto le sue idee, soddisfatto i suoi bisogni, portato

ad un certo segno l' opera iniziale sua, quest'opera continua da sè, segue una propria virtù impulsiva, ridiventa natura, quella che lo Spencer chiama superorganica. Anche i fenomeni morali vengono così a cadere in certo modo nello spazio e nel tempo, come gli altri fenomeni tutti, e vi occupano una sede geografica e vi trovano uno storico sviluppo; e in quanto cadono nel tempo e nello spazio, e sono perciò numerabili (Statistica) e riducibili e valutabili materialmente, rientrano certo nella sfera dei fatti positivi e naturali. Vi è dunque il fisico nel morale; e vi è perciò luogo alla fisiologia ed alla biologia anche nella sociologia.

Ma queste stesse scienze — e specialmente alcune tra di esse — in quanto non *possano* proprio — si noti che uso il congiuntivo — fare a meno dell'elemento primordiale della coscienza umana, considerata nella sua intima natura e nei suoi fondamentali bisogni, si possono ancora dire naturali? Non certo se si vuol mantenere la distinzione fra la natura e la storia, fra la natura e l'*uomo*. Queste scienze infatti meritano il nome di *morali* solo quando non trascurano l'elemento interno, e mettono i fatti studiati in relazione con quei tali bisogni fondamentali della coscienza.

Così non si dicono *naturali* senz' altro tutte le scienze aventi ad oggetto la natura propriamente detta e *morali* od *umane* tutte quelle che hanno ad oggetto l' uomo o le sue produzioni, in genere; ma

queste e quelle si possono dire naturali o morali, vicendevolmente, solo a secondochè trascurano o non trascurano quell'elemento.

Così le matematiche in quanto studiano, sia pure astrattamente, le leggi matematiche della natura, si possono considerare come facenti parte delle scienze della natura. Ma se vengono considerate come un'elaborazione delle idee *umane* dello spazio e del tempo, della linea e del punto, ecc..., acquistano anche un valore morale (Esempio: la logica matematica). Viceversa le scienze biologiche (botanica e zoologia), non ostante che non possano trascurare il fatto della *coscienza animale* che si sviluppa gradualmente persino, pare, nel mondo botanico (Vedi gli studi del Darwin), tuttavia, pur *perchè* non ricercano mai le leggi e i bisogni dell'uomo, salvochè nelle loro applicazioni (*agronomia*, *zootecnia* e *zooiatria*), si possono dire senza contestazione le vere scienze naturali. Così gli studi moderni di psicologia animale, e le ricerche se gli animali superiori abbiano o no ad esempio un barlume di morale, io non esiterei a classificarli tra le scienze naturali propriamente dette.

D'altra parte bisogna venire anche ad una distinzione tra le scienze stesse che hanno ad oggetto l'uomo.

Il criterio non muta in fondo. Vi sono scienze che hanno ad oggetto l'uomo fisico ed altre che l'uomo morale.

Così, nonostante che la medicina non possa oggidì fare veramente mai astrazione dall'elemento della co-

scienza umana e dei bisogni suoi proprî, ancorachè li consideri come semplici funzioni del sistema nervoso e cerchi di *materializzarli,* tuttavia, poichè tutto essa subordina al fine della conservazione fisica dell'individuo e della razza, essa si può considerare, in quanto scienza, come una sintesi di varie scienze naturali. E non si è udito parlare della *scienza naturale* del linguaggio? Ma se la glottologia può trascurare sino ad un certo punto l'elemento morale, non così la filologia.

Ma ci tocca, per continuare la nostra analisi, troncare a questo punto il presente ragionamento, che ripiglieremo però tra breve, quando avremo raccolto qualche altro elemento, necessario alla conclusione anche su questo punto.

2. Dinanzi al sentimento è umano, o almeno *umanizzabile*, tutto ciò che ci procura piacere o dolore. Ma, assolutamente parlando, che cosa mai ci lascia proprio indifferenti? Nulla di quanto conosciamo evidentemente. Ond'è che, sia detto di passata, non è meno vasto il campo del sentimento di quello del sapere, e quello dell'arte bella di quello della scienza propriamente detta. Ma come in scienza noi distinguevamo l'ignoto dal noto, il meno dal più noto, e perfino l'inconoscibile dal conoscibile, così ora noi possiamo distinguere ciò che meno e ciò che più sentimentalmente ci interessa, e la distinzione approda a quella fra l'indifferente e il non indifferente, tra ciò che possiamo considerare come estraneo a noi e ciò che umanizziamo. Le due sfere però,

quella estetica e quella teoretica non coincidono in tutto. L'ignoto e il mal noto, ad esempio, ci può riuscire meno indifferente del noto; e l'inconoscibile diventa, spesso, in arte, il sublime. Il noto, il troppo ben noto, il certissimo ci lascia per lo più freddi: salvochè la riflessione non intervenga presentandocelo sotto nuovi aspetti.

Anche qui adunque è afferrabile la distinzione fra ciò che per la via del sentimento può riuscirci meno indifferente e ciò che non può esserci che tale; fra ciò che può essere e ciò che non può essere per questa via *umanizzato*; vale a dire fra la natura poetica, viva e parlante, e la natura semplicemente vera, morta e fredda.

Così — volendo specificatamente premunirci contro una possibile restrizione dell'estetica — ci teniamo a dichiarare che la sfera estetica è vastissima. Ciò dipende dalla natura della coscienza in cui le cose s'imbattono. Per la coscienza d'un pizzicagnolo tutto è freddo; appena appena la vista del mare lo commuoverà esteticamente, se pure non gli sembrerà anche il mare « un'immensa pozzanghera ». Alla coscienza del Leopardi un ermo colle ed una siepe che « da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude » bastano a dargli il sentimento dell'« infinito ». Per ciò che riguarda la poesia della materia vedansi le osservazioni del De Sanctis nei *Saggi Danteschi*. E per la poesia delle cose utili, come d'una bella strada diritta, d'un bel vigneto e simili, vedasi Guyau, *Les problèmes de*

l'ésthétique contemporaine*, ecc. Il bello è sempre bello, dovunque lo si tolga e solo in rispetto alla sede in cui lo si toglie, si può dividere in bello naturale e bello spirituale; e questo in bello logico, bello sentimentale e bello morale. Ma tutto il bello è in un altro senso tutto quanto morale; e l'arte non può dividersi come la scienza in due, ma è tutta quanta « umana ».

3. Finalmente, dinanzi alla volontà, è umano tutto ciò che subordiniamo al nostro volere, sia quando ci uniformiamo ai fini della natura come quando li sottoponiamo e li sacrifichiamo ai proprî. Vale a dire ancora, assolutamente parlando: tutto che conosciamo, tutto che sentiamo! Ma noi tuttavia troviamo il modo di distinguere; cioè, rispettivamente ad una determinata azione, appartenente ad una data persona e ad un dato luogo e tempo, il meno dal più volontario e l'involontario dal volontario. E questa distinzione approda parimenti ad altre, e anzitutto a quella generica fra la natura e l'arte (nel senso di conscia e volontaria attività pratica, s'intende, non teoretica); e quindi fra la scienza pura e l'arte ossia ciò che si chiama anche, a seconda dei casi, coi nomi di « scienze applicate » o di « scienze-arti » o di « scienze pratiche » o di « tecnologia ».

Le due sfere non coincidono neppur esse nè sempre nè in tutto. La scienza pura mira a conoscere le *cause* e i *fini* e l'*essere* delle cose, con nessun altro scopo diretto, all'infuori di quello di conoscerle quali esse ci appaiono e (potendo!) quali si vorrebbe che fossero, nonostantechè fossimo tolti noi e tolta quindi anche la nostra conoscenza. L'unico interesse o fine che la muove — a rigor di termini — è l'interesse scientifico, ossia il bisogno di conoscere, e di conoscere il vero. L'arte all'incontro mira ad attuare in pratica i fini delle cose e *nostri*, subordinandoli gli uni agli altri variamente, collo scopo di rispondere agli altri molteplici bisogni ed interessi *nostri*, materiali e morali. In questo senso ci può essere persino un'arte e un artificio che guida alla scienza ed al sapere: come vi ha senza dubbio un'arte che guida a sentire il bello, ossia l'arte estetica o l'arte per eccellenza di cui parlavamo testè.

Questo criterio dà luogo anche qui ad utili distinzioni. Noi separiamo così nettamente l'*arte*, di cui danno prova alcuni animali (i castori ad esempio, le api, le vespe, le formiche, e in genere gli imenotteri) dall'*arte umana*, ossia dall'*arte* propriamente detta. E nel regno umano medesimo (benchè sia difficile realmente il distinguere l'umano e il non umano per questo verso, e cioè il volontario dall'involontario, l'artificiale dallo spontaneo, il riflesso dall'irreflesso) noi distinguiamo realmente l'arte spontanea o primitiva dall'arte riflessa ulteriore, a seconda del grado di riflessione; e le arti meccaniche dalle arti liberali, o ancora la tecnica dall'arte propriamente detta: e ciò, a seconda dei fini che si propongono, della materia che trattano, ecc.

***

Ma rifacciamo ora un po' di sintesi, e con ciò anche ripigliamo il discorso interrotto a pag. 48.

Riportiamo quindi la distinzione dei fatti in umani e non-umani a quella delle scienze e delle arti in morali e non-morali. Il criterio della distinzione è anche qui relativo e vuol essere relativamente espresso: Ammesso che vi siano dei bisogni proprii della materia e dei bisogni proprii di quella forma di coscienza a cui la materia assorge nell' uomo, tutti i bisogni che potranno essere subordinati ai primi e in quanto vi saranno subordinati, si potranno dire materiali, mentre tutti quelli che potranno essere subordinati ai secondi, e in quanto vi saranno subordinati, si potranno dire morali.

Vi sono ora certe scienze che presiedono ad arti in cui i fini della natura, fisica e morale, sono subordinati ai fini corporei umani come ad esempio alla salute fisica dell'individuo, al benessere materiale ed al materiale interesse così dell'individuo come della collettività sociale; e queste non si possono dire rigorosamente morali.

Ma vi sono per contro altre arti in cui ogni fine è subordinato ai proprii fini della coscienza umana, che sono: il bisogno di sentire, il bisogno di conoscere, il bisogno di amare, e quindi di volere. Le scienze che presiedono a queste arti, che più d'un

filosofo non ha esitato a chiamare *le scienze di queste arti* (1), sono le sole vere scienze morali propriamente dette. E cioè:

1° La Logica o la scienza dell'arte di conoscere il vero;

2° L'Estetica o la scienza dell'arte di sentire il bello;

3° L'Etica o la scienza dell'arte di volere il bene.

Ma tutte le altre scienze ed arti, in quanto si potranno considerare come subordinate a queste supreme tre, in tanto si potranno dire morali. (Si dovrebbe creare un vocabolo apposta, come quelli che ha creato la chimica, che distingue ad es. i metalli ed i metalloidi). E così per es. tutte le discipline metodiche (quindi anche la logica matematica, di cui si discorreva a pag. 47), in quanto si possono subordinare alla logica. E tutte le manifestazioni inferiori dell'arte bella, nelle stesse arti meccaniche (come la cosidetta arte applicata all'industria), in quanto si riportano al concetto di arte bella in generale. E finalmente la giurisprudenza, l'economia, la politica e l'educazione in quanto tutte vogliono essere subordinate al concetto del bene effettivo: non essendo il giusto, l'utile, il benessere sociale che altrettante specie di *beni*; che non sono poi veri beni se non hanno la loro radice nel bene morale; e non essendo infine l' educazione che la preparazione al bene.

(1) Es.: Rosmini, Ceretti ed altri.

Ma vi ha un campo in cui le tre suddette attività dell'anima si vengono a conciliare. Questo è il campo della religione; e perciò forse la religione è più comunicabile che non la scienza o l'arte o la morale isolate; giacchè la coscienza vi si trova paga contemporaneamente in tutte le sue tre forme, nell'unità fondamentale della sua essenza.

Il credente *conosce*. E, se per un verso si può dire che quanto più conosce men crede, perchè a poco a poco l'operazione specifica di conoscere si sostituisce a quella complessa di credere, che importa il sentire e l'amare, e ne invade il campo; per l'altro, si può veramente dire che conoscere vuol dire credere. E chi più largamente ed altamente conosce, più è disposto a credere, che non chi conosce poco e mediocremente. Sta a dimostrarlo il fatto che le più elevate coscienze dell'umanità furono credenti; nè solo per ragioni di privata politica, e nonostante che alle volte abbiano riportato la taccia di atei; credenti, si comprende, ognuno a lor modo, ma credenti. Infatti, quando si consideri che ad ogni pie' sospinto sotto il contingente si intravede il necessario, sotto il relativo l'assoluto, sotto il temporaneo l'eterno e sotto il limitato l'infinito, ben si comprende che l'idea dell'infinito, dell'eterno, dell'assoluto, comunque determinata e definita, ci si affacci. E chi ha più famigliarità con quell'idea più crede, certamente, o almeno più *lucidamente* crede.

Il credente *sente*. Ognuno sa che cosa s'intenda

per « estasi religiosa », alla quale è così vicina l'estasi estetica! La poesia religiosa lo può dimostrare; sentire molto il bello vuol quasi dire sentir Dio. E perciò, come si è identificata la verità con Dio, si è fatto per la bellezza. E l'arte sicuramente ha qualcosa di divino. Non già ch'io creda che l' « arte nostra » non sia proprio nostra in fondo e che ciò che è bello per l'uomo non sia che un « bello relativo », per quanto relativo non ai singoli uomini, ma all'umanità. Ma ogni più alta concezione umana avvicina l'uomo all'altissima.

Il credente infine *ama* e *vuole*. L'*adorazione* è l'espressione di questo amore; la cui prova sta nell'uniformare la volontà al presunto volere di Dio, cioè alla sua legge, od alle sue leggi, le quali (vedasi il III vol. dei *Pensieri* del Leopardi) si possono anche concepire come relative.

Tale è per noi la natura della religione, se non delle religioni. Alla religione non corrisponde un'arte propriamente; ma nel campo pratico le pratiche religiose ne tengono quasi il luogo; nel campo teoretico la teologia d'un tempo e l'attuale scienza della religione le possono corrispondere.

La teoria generale dei bisogni, come quella che abbraccia non meno la natura che la storia, non vuole troppe restrizioni. E perciò noi non ci terremo obbligati ad attenerci strettamente a quelle che abbiamo testè chiamate le *vere scienze morali*, ma trarremo i nostri esempi con una certa libertà da questo o quel campo scientifico; accettando solo la divisione fatta

nel paragrafo precedente tra ciò che è umano e non umano. Solo in tal modo la teoria generale dei bisogni può abbracciare, per limitarci ad essa soltanto, *tutta la storia*. Questa non si riduce infatti solamente a religione, moralità, arte e scienza; ma a questi fattori se ne aggiungono veramente molt'altri: il fattore naturale (V. il Buckle) (1), il fattore economico (V. l'attuale materialismo storico), il fattore giuridico, il fattore politico, ecc., ecc. È storia in una parola tutto ciò che è umano od *umanato*.

(1) Cfr. in Pasquale Villari, *Arte, Storia e Filosofia*, Firenze, Sansoni, 1884, il saggio « Tommaso Errico Buckle » a pag. 247, 248 e segg.

§. 6. — I bisogni umani.

Sommario. — Bisogni che facciamo nostri — Esempi desunti: 1° dalla natura inorganica; 2° dalla natura organica; 3° dalla natura superorganica — Bisogni nostri — I bisogni della coscienza — di quale coscienza? — Vecchie distinzioni abbandonate — Non si può far luogo ad un'altra distinzione fra i bisogni?

Ora adunque tra i bisogni dell'uomo entrano naturalmente tutti quelli che l'uomo fa suoi. Le esigenze di un clima, ad esempio, in quanto favoriscono od ostacolano certe forme della sua attività od anche soltanto del suo piacere (lo *sport* del pattinaggio, ad esempio, sarà necessariamente di origine nordica); la presenza di mari, di fiumi, di laghi, di acque (la storia dei Fenici, dei Greci, dei Genovesi e dei Veneziani informi); la posizione centrale o estrema che un paese occupa rispetto a continenti, a isole, a mari, tutto ciò che si può dire l'« ambiente geografico » e tutto ciò che si può dire più largamente l'« ambiente fisico »; e la costituzione fisica della razza, con determinate potenze e forse determinate deficienze, e la primitiva formola giuridico-economico-politica e le tradizioni che da quella dipendono, cioè l'eredità e l'educazione; tutto ciò è da ultimo suscettivo d'essere fatto umano, di diventare storia; e questo anzi spiega

in gran parte la varietà e la accidentalità storico-geografica. Noi non siamo certo per negarlo. Il Buckle aveva ragione ed ha ragione il materialismo storico; ma solo in parte. L'uomo sembra avere la funzione di umanizzare la natura. Tutto egli fa entrare nella sfera della sua attività.

Per dimostrarlo, converrà accettare per un momento la categoria dei bisogni non-umani e far vedere come essi tutti possono venire da noi subordinati ai nostri fini.

I fatti della natura, considerati qui in contrapposizione a quelli della storia, si potranno ancora suddividere in tre categorie:

1ª Quella della natura inorganica;

2ª Quella della natura organica;

3ª Quella della natura superorganica.

In tutte queste tre categorie indistintamente noi assistiamo al fatto che le tendenze, le leggi, i fini, le forze della natura sono in qualche modo subordinabili alle tendenze, alle leggi, ai fini, alla forza del volere, del sentire, del percepire nostri. Gli esempi sono tanti da farci restare impacciati nella scelta. Tutta la tecnica e tutta l'arte è lì per dimostrare che uso e che calcolo noi facciamo dei bisogni della natura; sia assecondandone le tendenze sia ostacolandole, a scopo di giovarcene o di renderla per quanto è possibile innocua.

1. Nella prima categoria sarebbero da annoverare tutte le applicazioni, che ai bisogni materiali e immateriali dell' esistenza si vengono facendo, delle scienze razionali e sperimentali che studiano analiticamente elementi isolati della natura, quali la matematica e la meccanica, la fisica e la chimica, e delle scienze concrete o sintetiche e astratte-concrete o analitico-sintetiche, delle quali ciascuna studia un gruppo di fatti o un fatto complesso della natura, come sarebbero l'astronomia, la geologia e la mineralogia, coi singoli loro rami.

2. Nella seconda categoria tutte le applicazioni che ai bisogni nostri diretti e indiretti si vennero e si vengono facendo non pure di tutte le suddette scienze, ma ancora delle scienze naturali e biologiche propriamente dette; della botanica, della zoologia, della anatomia e fisiologia comparate, e di tutti i loro rami speciali.

3. Nella terza infine tutte le applicazioni che ai bisogni nostri diretti e indiretti si vennero e si vengono facendo non pure di tutte le scienze suddette, ma ancora delle scienze mediche, giuridico-economico-politico-sociali e delle scienze morali stesse in quanto dallo studio teorico delle leggi dei fatti esse discendono alla pratica applicazione, mirando alla reale soddisfazione dei nostri bisogni migliori e quindi al nostro perfezionamento individuale e sociale.

Ma, per essere più espliciti, ricorriamo pure agli esempi, per quanto possano sembrare banali.

1. Da tempo immemorabile ad es. si è tenuto conto della tendenza dei gaz che si sviluppano col

fuoco a salire insieme col fumo in alto, nel costrurre i camini delle nostre abitazioni. Gli è assecondando la forza della gravità e rispettando le leggi meccaniche statiche e dinamiche; gli è tenendo conto delle leggi fisiche dei corpi solidi, liquidi o aeriformi o delle *affinità* chimiche (l'affinità non è un *bisogno*?) che l'uomo s'è reso capace di servirsi della natura intera. La natura lo ripara dai venti, dal freddo, dalla pioggia; sono le forze della natura che gli servono per tutte le sue industrie; l'acqua, il vapore, il calorico, l'elettrico. La natura, che lo può in un attimo schiacciare, è però la stessa che tutto gli fornisce: dal lastricato delle sue città alle lampade che le illuminano; dai mezzi di trasporto al *metallo* che *paga* le sue merci.

Ma in tutto, anche nei minimi particolari, se l'uomo vuol compiere opera alcuna utile e buona, deve studiar tanto da ottemperare ai voleri della natura, soddisfacendoli in armonica misura. Vedete quel che accade dei lastroni che coprono i parapetti dei nostri ponti quando sono collocati troppo vicini, senza tener conto del principio che il calore dilata i corpi. Così grossi e pesanti, essi si urtano e qualche volta si spostano addirittura, o per lo meno se ne sgretolano gli spigoli, (?)nvano lavorati con tanta arte dallo scalpellino. Avrete osservato tante volte che le rotaie delle nostre vie ferrate non combaciano perfettamente, ma tra l'un tratto e l'altro intercede qualche millimetro; per lo stesso principio. E se di un'altra legge, quella della

forza centrifuga, non si tenesse conto nelle curve col tener più alta la rotaia esteriore, i treni stessi si rovescierebbero.

2. Nè è più difficile dimostrare la stessa cosa per ciò che riguarda la natura organica. Tutta l'agronomia è fondata sul principio di dare alla pianta quello di cui essa *ha bisogno* perchè possa dare *quei frutti* che si desiderano, il che veramente, come osserva il Leopardi nei *Pensieri*, non è sempre ciò che avrebbe spontaneamente dato nè ciò che rappresenta l'idea sua, e la sua perfezione naturale. Tutta la zootecnia parimenti si fonda sull'analogo principio. È propriamente la natura organica che ci nutre, ci veste, ci protegge la persona dal freddo o dal caldo; dalla paglia che avete in testa al cuoio delle vostre scarpe, alla seta del vostro fazzoletto, sono tutti prodotti della natura in pari tempo che dell'arte quelli di cui vi servite; ma sempre a patto di servire prima ai bisogni della natura. Senza di ciò, non si avrebbe nè paglia, nè cuoio, nè seta, come non si avrebbe nè pane, nè vino, nè carne; nè ornerebbero le nostre tavole sì rubiconde pesche o appagherebbero i nostri sensi fiori così belli e profumati.

3. Più difficile forse riuscirà il piegare il lettore ad ammettere che vi siano dei bisogni non-umani della natura superorganica, ossia che anche le produzioni, cui l'uomo stesso dà origine, abbiano esse pure certe esigenze, non volute dalla volontà medesima che le ha prodotte, non forse conosciute nè sen-

te dalla mente stessa e dal sentimento che le hanno create; e che, quando siano conosciute, vogliono essere subordinate ancora a quella stessa operatrice volontà. Pure è così. Quelle produzioni medesime, una volta staccatesi, per dir così, da chi ha dato loro la vita, vivono anch'esse d'una vita loro propria, hanno i loro bisogni esse pure; in certe condizioni fioriscono, in altre decadono. Onde in quanto può l'uomo porgere loro le condizioni favorevoli alla vita e modificare le disposizioni sue a questo riguardo e provvedere ai rimedii necessari a ritardarne la morte, in tanto si può dire che egli subordina ai suoi proprii fini anche le tendenze e i bisogni della natura stessa superorganica ed anche questi fa suoi.

Così l'arte bella, per fiorire, ha bisogno di libertà e di certe altre condizioni politico-economico-sociali, che sarebbe lungo ora esaminare. La religione, la moralità, la scienza stessa egualmente. E vi sono condizioni più propizie all'una che all'altra di tali manifestazioni umane. La pace e la guerra, la ricchezza o la povertà, la gioventù o la vecchiezza d'un popolo possono, indipendentemente dalla volontà degli individui, contribuire a quest'effetto, di favorire o di arrestarne, cioè, il progresso. Ciò vuol dire che se l'*idea* impera, essa stessa però vuol essere dalla natura nutrita e caldeggiata. Ma noi possiamo, sapendolo, modificare sino a un certo punto quelle condizioni e correggere la natura, e piegarla al trionfo dell'*idea*.

Noi abbiamo fin qui quasi esclusivamente, per comodità di ragionamento, recato esempi di quei bisogni della natura tutta che l'uomo fa suoi per gli usi varî della *pratica*, cioè per l'azione; ma non se ne potrebbero recare altrettanti per quei bisogni che l'uomo fa suoi col sentimento? L'uomo, l'abbiamo già veduto, *anima* tutta la natura, e la poetizza.

Adunque si può dire in generale che l'uomo può far proprii i bisogni di tutta la natura, inanimata ed animata, e di quella seconda natura medesima, di cui egli è produttore e moderatore. E ciò indipendentemente ancora da quanto può fare in sè stesso, nella sua persona fisica e morale.

Il suo corpo è davvero un microcosmo: le leggi della geometria e del calcolo, della meccanica e della fisico-chimica vi si applicano; ed esso appartiene realmente ai tre regni della natura: minerale, vegetale ed animale. La sua coscienza stessa presenta dei gradi; e i fini e i bisogni e gli stati della coscienza di grado inferiore possono in lui essere percepiti, sentiti, subordinati a quelli della coscienza di grado superiore. Quali possono essere dunque i fini più direttamente e più veramente nostri? Quale il fine umano? Evidentemente quello, non soddisfacendo il quale, cesseremmo d'essere uomini, scomparirebbe cioè l'elemento per cui ci distinguiamo dal resto della natura. E qual'è questo elemento? Abbiamo visto testè che non si può dire semplicemente la coscienza. Anche l'animale ha la coscienza e non è uomo. La coscienza ha dei gradi. Bisogna perciò venire ad altre

distinzioni. I bisogni umani sono alla loro volta subordinati gli uni agli altri.

Ma come li potremo mai classificare? Non a torto si sono oramai abbandonate in teoria le divisioni dei nostri bisogni in diretti e indiretti, reali e immaginari, positivi e negativi, materiali e spirituali, individuali e sociali, ecc. Con ciò non si vuol già dire che queste distinzioni possano avere nei singoli casi forniti dalla pratica un'importanza grande. Si vuol dire semplicemente che la teoria generale dei bisogni non può da esse prendere le mosse. I bisogni diretti o indiretti sono tutti eguali: reali o immaginarî, finchè non è conosciuto l'errore, hanno per sè la medesima forza; positivi o negativi, sono bisogni e, se insoddisfatti, possono portare alle identiche conseguenze. Non si possono classificare poi in rispetto alla lor *sede*, perchè fino a tanto che essi non sono in noi, cioè nella coscienza, non sono veramente umani e nostri, e se la coscienza oggettivandoli li riferisce ad una sede, questo non è però un elemento differenziale sufficiente. La coscienza poi non esiste che negli individui; ed anche i bisogni collettivi è in fondo l'individuo che li sente.

Cadono perciò, come si vede, tutte queste e molte altre distinzioni solite. Ciò significa forse che, essendo tali divisioni puramente correlative, si debba rinunziare ad una divisione più stabile dei bisogni? No certamente; ma cercheremo di determinarla nei seguenti paragrafi.

§ 7. — Di ciò che si deve intendere per una classificazione dei bisogni.

SOMMARIO. — Varietà immensa dei bisogni e delle soddisfazioni — A quale stregua ne giudicheremo e li distingueremo? — Ancora alla stregua dei bisogni — Esempi pratici, da cui si desume l'esistenza di varî criteri di giudizio e di distinzione — Ma chi giudica? — La coscienza — E che cosa è la coscienza? — Immensa varietà degli stati di coscienza — Esempi che la dimostrano — Si riconosce però una certa costanza individuale, nazionale, umana — Del « carattere » — Di taluni criterî fondamentali di giudizio.

Lasciando ora da parte tutte le distinzioni puramente correlative, come quelle dei bisogni in corporali e spirituali, in individuali e sociali, diretti e indiretti, reali e immaginarî, veri e falsi, ecc., ecc., noi distinguiamo ancora tante specie di bisogni differenti che supponiamo appartenere a categorie non più opposte, ma semplicemente diverse, come quelle dei bisogni morali, dei bisogni estetici, delle esigenze logiche, dei bisogni economici, giuridici, ecc., ecc., che sembra impossibile a tutta prima si possa trovare il *criterio* di siffatte distinzioni. Anzitutto i bisogni

non sono per sè nè economici, nè morali, nè giuridici, nè estetici; sono bisogni e nient' altro. Reali o immaginarî, proficui o dannosi, essi non consistono mai in altro che in uno stato di un essere rispetto ad un altro essere o semplicemente ad una cosa, stato che può giungere a farsi sentire con una sensazione che può avvicinarsi più o meno a quello che si chiama propriamente dolore, che può o no convertirsi in un desiderio più o meno forte, ossia in uno stimolo, in una tendenza ad agire, che può infine essere più o meno chiaramente percepito o conosciuto. I più varî bisogni presentano sempre lo stesso carattere. Come sensazione, dànno al sentimento generale uno stimolo che può variare da una piacevole eccitazione fino al vero senso del dolore. L'esempio più ovvio è quello che ci fornisce il bisogno di mangiare; da cui dipendono l'*appetito*, che tutti cercano, tutti desiderano, tutti vorrebbero procurarsi, e che è evidentemente una sensazione deliziosa, e la *fame* che ognuno vuol far cessare al più presto e che nessuno vorrebbe certo patire. Come stimolo, determinano alle azioni più varie, ma sempre alla azione, anche quando si tratta di una azione psichica: come sentire, desiderare, volere o semplicemente pensare. Come percezione e cognizione, dànno luogo ai giudizî più varî, ma tutti questi giudizî presentano in fondo un carattere costante: sono tutti giudizî di convenienza. Ho bisogno di distrarmi, troverò bello, piacevole e conveniente ogni

cosa che serva a distrarmi, tutto mi divertirà, mi contenterà, anche una pessima canzonettista, anche la conversazione del più sciocco degli uomini. Ho bisogno di aria secca, e odierò l'umido. Viceversa, dopo molte giornate di sole si può uscire in una vera invettiva contro il sole e le belle giornate, come si vede in una poesia del Praga (1).

Ma il giudizio di questi giudizî (e sensazioni e volizioni e azioni), a che stregua lo si farà? Evidentemente quando noi distinguiamo le azioni, e quindi i motivi, le sensazioni, e quindi le ragioni determinanti le idee, le opinioni, i giudizî degli uomini, e quindi gli stati d'animo che li hanno suggeriti; noi giudichiamo quegli stati d'animo, quelle disposizioni della coscienza, quei motivi, cioè da ultimo quei bisogni.

Ma a quale stregua, se non ancora a quella di altri bisogni, di altri motivi, quali sono tutte le norme, e i criterî di giudizio? Sia pure così; ma i bisogni, le esigenze, i motivi, i fini, sono così varî

---

(1) Cfr. « Sospiri all' inverno » in E. Praga, *Penombre*, Torino, Casanova, 1879, a pag. 14:

Stanco son io di splendidi
Cieli e fronzute piante;
Mi annoia lo spettacolo
Di una beltà costante;
Venga il dicembre, ed operi
Un cambiamento a vista:
Un grazie al macchinista
Dal petto esalerò.

Venga il gennaio, il placido
Mese di pioggie e nevi,
Venga . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

e si subordinano siffattamente gli uni agli altri che sembra impossibile districarne la matassa arruffata. Eppure, in pratica, noi ci intendiamo benissimo su questo terreno, come si potrà vedere con alcuni esempi.

Se noi sappiamo ad es. positivamente che, comprando un quadro di Raffaello, un buon Americano si è seco rallegrato di aver speso molto, per quella soddisfazione, che del resto in America come in qualsiasi altra parte del mondo dà sempre, s'intende, in certi individui, l'idea d'avere speso o di potere spendere, noi diciamo subito: « Questo non è amor dell' arte, ma semplicemente vanità ». Se donando 10.000 lire ad un ospizio di carità, altri dà a divedere che spera per lo meno la *crocifissione* o un *busto* e dimostra di tenerci che il suo nome compaia sul giornale cittadino alla testa d'un bell' articolo laudatorio, noi diciamo ancora molto facilmente, che la sua non è che a metà un' azione morale: quelle sue 10.000 lire infatti, se non saranno sciupate dagli amministratori, saranno buone egualmente; ma, soggettivamente considerata, la sua è un'azione immorale, determinata da motivi egoistici, e non da un sincero amore del bene. Se nello scegliere un cancello per una sua villa, Tizio pensa: « Costa di più, ma durerà di più », la sua è una scelta economica. Ma molte volte non è sinceramente economica; in molti casi noi giustifichiamo di fronte a noi stessi e ai nostri intimi, con una ragione eco-

nomica, ciò che facciamo obbedendo realmente ad altri motivi, per es. al gusto estetico, o all'amore del lusso, ecc. Così molto probabilmente il « parvenu » non sceglierà il cancello più *estetico*, ma il più *ricco*, che non è sempre il medesimo.

Orbene tutto ciò dimostra che noi tutti abbiamo ben netti in mente il criterio di ciò che è vanità od egoismo, carità sincera, economia vera, amor del bello e dell'arte e via dicendo.

Ma ciò suppone:

1° che noi abbiamo una varietà grande di atteggiamenti e di stati di coscienza, secondo i quali variamente giudichiamo del bello e del brutto, del conveniente e dello sconveniente e quindi dell'agire o dell'astenerci, non solo; ma ancora della convenienza o della sconvenienza, rispetto a un dato criterio, di tale azione o opinione o tentazione così nostri come altrui;

2° che quegli stessi stati o disposizioni o atteggiamenti della coscienza rappresentano altrettanti bisogni, o fini speciali, che servono appunto di norma o di criterio ai nostri particolari giudizî.

Ora chi mai giudica e sceglie? Abbiamo detto: *noi*. Ma *noi* non siamo la coscienza? E la coscienza che cos' è, se non la condizione, stavo per dire il *luogo*, che permette il determinarsi di quegli stati, attitudini e disposizioni, il succedersi, il combattersi o il conciliarsi di quei bisogni, fini, desiderii, motivi, voleri, pensieri, opinioni infinitamente mutevoli?

Come faremo dunque, nella sequela interminabile dei possibili stati di coscienza, a riconoscere un « io », a trovare una norma un po' costante di giudizio, che ci faccia dire « è sempre lo stesso uomo che giudica » o per lo meno « è *un uomo* che giudica »?

Il fatto che l'uomo, come del resto l'animale, non solo non agisce mai, ma non sente nè pensa, se non per un bisogno, cioè per un motivo, e che i bisogni sono determinati gli uni dagli altri e *molti di essi* dalle circostanze esteriori, spiega la mutabilità e la varietà dei giudizî, dei sentimenti, delle *scelte* e delle azioni, che si riscontra così nei popoli come negli individui, così in quelli che, si dice, mancano di carattere, e ciò vuol dire di un carattere ben determinato, come in quelli stessi che pure hanno un carattere.

È naturale: quello che mi piace oggi può non piacermi domani. Io posso essere mutato o le circostanze esteriori. Nella vita anche di un uomo di carattere, quante idee ed opinioni, in cui un tempo egli avrebbe giurato e che poi abbandona! Tutte le azioni nostre sono forse ispirate allo stesso motivo fondamentale? Anche l'avaro non pensa sempre a far quattrini, ma talora sa spendere e godere. Il bugiardo dice qualche volta la verità; e il geloso si fida (1). E i nostri sentimenti non mutano? Com'è

(1) Cfr. A. Graf, *La Gelosia di Otello* in « Nuova Antologia », Vol. XXXVII, Serie III, fasc. del 1° febbraio 1892.

che le idee della giovinezza non son quelle della vecchiaia, e il povero pensa probabilmente in diverso modo dal ricco, anche, lo si noti, nello stesso individuo? E non si sa che certi favori bisogna domandarli a talune persone prima o dopo il pranzo, e scegliere in ogni caso il momento propizio? Dalla sera alla mattina noi giudichiamo diversamente, a seconda se siamo stanchi o riposati, contenti o scontenti dei nostri affari, dei nostri lavori, del procedimento delle nostre immaginazioni o delle nostre idee.

Del resto avrete forse fatto voi stessi quest'esperienza comunissima: Tizio, preso da un insopportabile mal di denti, corre dal dentista, pregustando per via, sinceramente e sul serio, la gioia dello strappo, parendogli veramente che gli dovrà dare un gran piacere il male stesso che il dentista gli farà stringendo ben bene colle pinze il suo dente ammalato, torcendolo, estraendolo; e che non dovrà provare in quel momento che un senso di sollievo e di liberazione. Tra due dolori, l'uno presente e reale, l'altro lontano e immaginario, preferisce il secondo. Quando è alla porta del dentista e sta per mettere la mano al campanello, la paura delle pinzette si fa così forte, che il dolore gli sembra quasi cessato e giudica di poter ancora aspettare. Così, passati appena la paura e il dolore fisico di una operazione chirurgica, ognuno di noi la concepisce come una vera liberazione, con un senso di sollievo

che è l'effetto d'una soddisfazione; inneggiamo al chirurgo che l'ha fatta e ne parliamo con visibile piacere. Poniamo che poco dopo un medico ci dica: « Essa non solo fu inutile, ma dannosa » e noi, salvo che abbiamo di già acquistata una certa esperienza dei medici, malediremo quel momento; e il piacere di prima si convertirà tutto in dolore.

Ma l'osservazione che certi bisogni sono costanti, in una determinata coscienza e che *non tutti sono determinati* dalle circostanze *esteriori*, ci spiegano il fatto che una data persona giudichi prevalentemente in un senso, ossia il fatto del carattere. Così, in questo stesso caso dell'operazione, uno che sia eternamente preoccupato senza ragione della sua salute fisica, un *malade imaginaire* insomma, passerà probabilmente attraverso ad un' alternativa di simili piaceri e dolori, sentendosi alternativamente dire dai medici che la deliberazione di farsi operare fu buona o cattiva, spendendo per questo un subbisso di quattrini, senza alcun rimorso economico e senza tuttavia aver pace mai, fintantochè almeno non si dia un medico di buon senso e di onesta coscienza, che gli dica: « Voi siete un grande imbecille. Avete fame? Avete sete? Tutte le vostre funzioni si compiono regolarmente? Ebbene mangiate, bevete e..... state tranquillo! » — Per un asceta medioevale invece la cosa non andava così. I malori fisici erano per lui beni desiderabili e si convertivano in piaceri

indiscutibili per la sua coscienza religiosa (1). — Ad un avaro, probabilmente, quel che rincrescerebbe dippiù in una siffatta faccenda, sarebbe il denaro buttato via. — Un umorista troverebbe invece di che rallegrarsi di questa curiosa *via crucis* per gli studi dei dottori e ne trarrebbe forse ispirazione a qualche spiritosa satira.

Il lettore, che può continuare a piacimento, vede subito che in tanta varietà di fenomeni si delinea la possibilità di raggrupparli in classi e generi, di ordinarli e di classificarli. Nè importa se queste stesse classi differenti le troveremo riunite nel carattere complesso di un solo individuo; il che anzi ci darà la chiave per analizzarlo. Così il mistero di cui si deve circondare un vostro amore, la colpa stessa che vi andrà unita, possono rendervelo più appetitoso e più attraente. E ciò si dovrà — forse — ad una specie di coscienza estetica, all'influsso di certe letture e di certe fantasie, al gusto di certi piaceri proibiti o al bisogno, di una coscienza fredda e stanca,

(1) Sono noti i versi:

O Signor, per cortesia,
Mandami la malsanía.
A me la freve quartana,
La contina e la terzana,
La doppia cotidiana
Colla grande idropesia.
A me venga mal de dento,
Mal de capo e mal de ventre,
. . . .

di qualchecosa di violento che la ravvivi. Ma come *prima* l'opinione che tutto ciò fosse bello vi inebriava di piacere, solo a pensarvi, illudendovi di *vivere* un romanzo; così *dopo*, sopravvenuta fors'anche colla stanchezza la riflessione, e balenate alla mente le prime possibili conseguenze del vostro operato, vi sentirete a poco a poco e crudamente trafiggere dalle prime punture del rimorso. Il che sarà dovuto alla vostra coscienza morale.

Nè importa se i giudizî, i sentimenti, e le volizioni suggeriti a volta a volta dal senso morale o dal senso estetico, dall'interesse pecuniario e dalla fede religiosa, dall'amor del prossimo e dall'amor di sè, si alterneranno e si intrecceranno inestricabilmente nella coscienza d'un sol uomo. Che vorrà dir ciò? Che egli è bensì un egoista, ma un egoista che può *anche* amare qualcun altro; ch'egli è religioso insieme e interessato, che ha senso d'arte e coscienza morale. Di caratteri simili la storia e la vita non ce ne porgono a centinaia?

La coscienza adunque non si determina sempre in virtù delle esteriori circostanze; vale a dire che ogni uomo ha i suoi proprî bisogni, e così proprî di lui come individuo, come proprî senz'altro della natura umana. La quale da certe sue speciali attitudini e necessità ha tratto la virtù di distinguersi dalle altre degli animali superiori e di diventare quello che è diventata. E da nuove sue attitudini e nuove necessità trarrà probabilmente la forza di diventare quello

che diventerà in avvenire. E vi sono dunque bisogni inerenti a questa natura umana, così generale che particolare, bisogni che permangono ed esercitano così un potere più e meno costante, e possono servire di norme e di criterî perenni di giudizio.

Ma la difficoltà — mi potrà osservare qualche lettore — non sta nell'ammetterli; sta nel trovarli e sopratutto nel determinarli, definirli e classificarli; per poter poi subordinarvi ogni bisogno, qualsiasi azione, e così classificare anche quelli.

Vedremo di superarla nel seguente paragrafo.

---

§ 8. — Determinazione di alcuni criterî fondamentali della coscienza.

Sommario. — Donde si possono desumere? — Dall'osservazione — Il criterio igienico — Il criterio giuridico — Il criterio economico — Il criterio politico, ecc. — Ma questi sono subordinati ad altri — I criterî supremi della coscienza — Com'essi non derivino da altri e siano fondamentali — Il bisogno di conoscere; il bisogno di sentire; il bisogno di volere — Come si specifichino (nel criterio scientifico, nel criterio estetico, nel criterio morale) — Come ad essi si riducano in ultima analisi tutti gli altri criterî minori — Come si possano subordinare tra loro, a vicenda.

Non dunque da una classificazione dei bisogni per sè, ma da una classificazione dei bisogni o delle disposizioni fondamentali della coscienza, noi potremo dedurre le differenze che contraddistinguono ad es. il campo dell'arte bella da quello della morale o da altra qualsiasi categoria di fatti umani. A questi supremi bisogni come mezzi a fini sono realmente subordinati tutti gli altri bisogni. E tra di essi medesimi più d'una volta occorre di subordinare l'uno all'altro il criterio estetico all'economico, il criterio economico all'igienico, e questo al criterio giuridico od al morale, a seconda dei casi.

Ma donde si possono desumere tali criteri? Dall'osservazione diretta delle naturali divisioni, che a poco a poco si vengono determinando nei fini principali cui possono essere subordinati i bisogni che l'uomo fa suoi; e delle varie attitudini e facoltà, che si sono in lui venute svolgendo storicamente, che non si possono negare, e che, per quanto innumerevoli, non sono però tanto intralciate, da non poterne sceverare e noverare alcune, che ci possono bastare come esempi.

1. L'uomo ha un corpo e al criterio supremo della salute del corpo e dello spirito, in quanto anche le malattie dello spirito possono cagionare il deperimento fisico dell'individuo o della razza, possono bene essere subordinati i bisogni degli altri esseri e i suoi medesimi (Igiene-Medicina-Chirurgia).

2. Gli uomini vivono in società e tali società possono essere molto variamente ordinate; ma, qualunque sia la costituzione della società, essa sarà sempre tale, che certi bisogni verranno riconosciuti (diritti-privilegi-prerogative) in taluni membri della società o, via via, in tutti; ma in modo che il riconoscimento di quei diritti, di quei privilegi o di quelle speciali prerogative, siano essi assoluti o relativi o scambievoli, costituisca una *forza* morale di coesione per la società stessa. Questo bisogno supremo delle società civili di fissare il *do ut des*, o il *facio ut facias*, insomma di predeterminare i diritti e i doveri e di stabilire una pena per la lesione di un diritto, se non sempre un premio per la virtù e pel

dovere, costituisce quello che noi chiamiamo il criterio giuridico (Giurisprudenza).

3. Nè è finito. Non è possibile una società senza beni. Siano essi privati o comuni, essi costituiscono la proprietà. Orbene, anche la proprietà può essere molto diversamente regolata. Ma al supremo criterio economico della maggiore produzione dei mezzi di soddisfacimento col minor dispendio possibile potranno ancora essere subordinati tutti gli altri bisogni così dell' individuo e degli enti privati come dello Stato o di tutto l'ente sociale (Economia).

4. Tutto ciò però vuole la sua sanzione in un ordine costituito di cose e questo ci porta al criterio politico. Per mantenere la compagine politica di un popolo si può bene *sacrificarle* qualche cosa (Politica).

5. Un ordine costituito intanto, una volta costituito, vuol essere mantenuto, obbedendo anch' esso a quella legge generale di conservazione che impera su tutti quanti gli enti. Per essere mantenuto, ha bisogno d'una forza; e non solo della forza morale, fondata sull' opinione o sul diritto, ma della forza materiale, che lo difenda dagli attacchi dei partiti sovversivi all'interno e dai nemici esterni. Ed ecco il criterio militare, che interviene alla sua volta.

In questo primo ordine di cose, si tratta, in fondo, di bisogni materiali o che hanno qualche attinenza alla materialità della vita. Il problema della salute sarà studiato dalla scienza più elevata, ma non cessa di riferirsi al corpo. Il diritto ha certo le sue radici

nell' etica, ma quando lo si consideri nelle sue manifestazioni positive è ancora una condizione di fatto. Infine la proprietà avrà o no il suo fondamento nel diritto, e quindi nella morale, ma è un altro dato di fatto e rappresenta in fondo una condizione materiale.

Una volta messici in questo primo ordine di idee non sarebbe facile fermarci. Dalla politica all' arte militare, dal Ministero della guerra a quello dell'istruzione o dei culti o dei lavori pubblici, è facile il passo. Noi non possiamo quindi enumerare e nominare tutti i criterî che presiedono a tutte le arti o a tutte le *funzioni* umane, così singolari che collettive, e in cui tuttavia bisogni e fini d'ogni specie sono a volta a volta subordinati a questo o quel criterio fondamentale. Non se ne trarrebbe alcun frutto e, detta la cosa in generale, ognuno potrà farne facilmente da sè l'applicazione particolare.

Non vi è azione, pensiero, volontà e sensazione che non cada in qualche categoria più o meno generale; ma il pretendere di annoverarle tutte sarebbe un sogno da pazzo e del resto non ve n' ha alcun bisogno; perchè ognuno le riconosce tosto in pratica e, quando mancano, facciam presto ad inventarle. Non si è inventata, ad esempio, la « categoria sportiva »?

Tanto meno poi mette conto di enumerarle, dal momento che ogni categoria, in cui sono subordinati a un certo fine altri fini, è poi alla sua volta con altre categorie subordinata ad altro fine; e tutte sono

da ultimo subordinate, come vedremo, ai supremi criterî della coscienza umana.

Veniamo dunque ai bisogni proprî, costitutivi della coscienza umana; ai quali ha potuto certo venire uno stimolo, anzi, se volete, il *primo stimolo*, dalle necessità di fatto, dalle condizioni materiali; ma che consistono essenzialmente nella iniziale *possibilità* di elevarsi a un grado che diversifica nettamente l' uomo dall' animale. Così senza dubbio, ad es., il bisogno di conoscere, e quindi la scienza (1) ha dovuto e certo deve tuttora in gran parte la sua ispirazione alle necessità pratiche, al bisogno di soddisfare i nostri anche più materiali bisogni, come quelli di coprirci e di ripararci, di nutrirci e di riposare, di trasportarci rapidamente d' uno in altro luogo, e quelli ancora dipendenti da un determinato assetto sociale, ecc. Ma — giova ben notarlo — se l'uomo non avesse avuto l'attitudine a conoscere, e di giungere a conoscere a *quel* grado, cioè se non fosse stato capace della scienza, l'avrebbe mai prodotta? Come si spiega che l'animale s'è arrestato a un grado inferiore? Bisogna adunque riconoscere, in un modo o nell'altro, la superiorità dell' uomo sulla terra, e il fatto che la natura l' ha favorito. S' egli ha raggiunto il grado altissimo, cui è salito, gli è perchè egli solo ne aveva la *possibilità*. Così com-

(1) Groppali, *La genesi sociale del fenomeno scientifico.* Torino, Bocca, 1899.

prendo che gli stimoli esteriori siano necessarî a farci sentire; ma del bisogno ossia dell'attitudine a sentire, e ad assuefarsi indefinitamente a più squisite sensazioni, conveniva già essere capaci. Lo stesso si può ripetere pel bisogno di volere. Insomma questi tre sono proprio i caratteri costitutivi della coscienza: ma in quei termini che ho detto: intesi cioè come l'indefinita possibilità di conoscere, sentire e volere vie meglio, fino però ad un limite che dobbiamo *riconoscere* benchè non lo sappiamo sempre determinare. Donde li ha tratti questi caratteri la coscienza umana? E donde è sorta essa medesima? È la coscienza una funzione dell'inconscio? O la coscienza è primigenia? Queste questioni esorbitano dal campo presente. Qualunque siano adunque la causa e l'origine prima di esso, il fatto è questo che l'umana coscienza ha questi tali bisogni o facoltà o attitudini fondamentali — ed essi, nei loro gradi superiori — le servono di criterî fondamentali per giudicare, valutare e classificare non sono le forze e le esigenze della natura, ma ancora i suoi sentimenti, le sue opinioni, le sue azioni medesime inferiori. E cioè:

1° Il bisogno di *conoscere*, a cui vuol essere subordinato ogni specie di *sapere* ed ogni forma del criterio logico generale, compresa quella specie di sapere, che si chiama propriamente *sapere scientifico* e quella forma di criterio logico, che si chiama propriamente *spirito scientifico*;

2° Il bisogno di *sentire*, a cui vuol essere subordinato tutto ciò che ci dà piacere o dolore, tutto che ci fa sentire; compresa quella speciale categoria di sentimenti che si possono chiamare estetici;

3° Il bisogno di *volere*, di amare, di sperare, ossia lo spirito pratico, a cui vuol essere subordinato tutto ciò che può essere voluto, desiderato, fatto; comprese anche le volizioni, gli affetti, le azioni propriamente dette morali.

Si potrebbe aggiungervi lo spirito religioso che in certo modo li riassume tutti e tre, e cui possono essere perciò tutti e tre subordinati (vedi pag. 53).

Si noti, in prova, che vi sono delle verità diverse dalla scientifica (valga un solo esempio: la verità giudiziaria (« *l'affaire!* »)), per conoscer le quali possono essere necessari altrettanti studi, altrettante cautele, altrettanto ingegno, se non più, che per iscoprire e dimostrare le verità scientifiche. Si noti che, come la curiosità scientifica è diversa dalle altre forme di curiosità, così l'interesse estetico da tutte le altre specie di interessi e di appetiti; e così da ultimo il fine morale da ogni altro.

Onde si vede che in ognuno di questi tre campi dell'attività conscia si viene operando una distinzione ed una specificazione molto importanti. Mercè le quali si vengono *individuando* quelli che si possono chiamare propriamente:

1° Il criterio scientifico;
2° Il criterio estetico;
3° Il criterio morale.

Il criterio scientifico si identifica così col bisogno di conoscere solo quel *vero* che può interessare la scienza, cioè quel vero che bisogna per forza specificare col nome di vero scientifico (1). Il criterio estetico col bisogno di sentire quel *piacere* o quel *bello* che si diversificano da ogni altra specie di *piaceri* e da ogni altra sorta di *bellezze* e che meritano il nome particolare di piaceri estetici e di bellezza artistica. Così infine il criterio morale col bisogno di operare quel bene che si può dire veramente morale.

Noi non possiamo ora interromperci per esaminare e determinare le differenze che separano il campo del sapere comune da quello della scienza propriamente detta, e quello del sentire e del piacere da quello dell'arte e del piacere estetico, e infine quello dell'azione e della pratica da quello dell'azione e del volere morali. Lo faremo a suo tempo. Ora ci preme di far rilevare che a questi tre fondamentali criterî si riducono veramente tutte le altre categorie.

Al criterio conoscitivo in generale e al criterio scientifico in particolare sono naturalmente subordinate tutte le scienze e tutte le arti, in quanto anche per fare bisogna sapere — e questo sapere può o no assorgere a dignità di scienza. E così vi si ri-

(1) Intorno a questa inevitabile tautologia cfr. nel mio lavoro già citato, *Classificazione delle scienze*, il capitolo: « Il concetto della scienza in generale ».

ducono anche la scienza e l'arte medica, la scienza e l'arte economica, la scienza e l'arte giuridica e via dicendo.

Al criterio edonistico in generale e al criterio estetico in particolare vuol essere naturalmente subordinato tutto ciò che si riferisce così al piacere non estetico, come al piacere estetico. A questa categoria si riducono perciò quelle dei piaceri della vanità, dell'amor proprio, della potenza, dell'ambizione, i gaudî dell'amore, della gloria, della grandezza, perfino le gioie del giuoco, degli intrighi, della vendetta, dell'avarizia, come gli alti e sovrani diletti del vero e del buono e finalmente del bello estetico; tutto ciò che vale a farci sentire, che può così variare da uomo a uomo, da tempo a tempo, a seconda delle circostanze esteriori e dell'interne disposizioni; come esser comune a più uomini, e, forse, a tutti gli uomini.

Al criterio pratico in generale e al criterio morale in particolare si riduce del pari tutta la vita, in quanto può essere considerata, rispettivamente, come azione in genere e come azione morale.

Per giunta queste tre categorie fondamentali possono essere subordinate l'una all'altra, e perfino due di esse alla terza. Così tutto ciò che è sentimento o azione può diventar materia di sapere e di scienza, al pari d'ogni altro fatto, d'ogni altro *vero*. Tutto ciò che è idea, nozione, sapere, come ancora tutto ciò che è azione, può essere subordinato al sentimento. Anche le idee ci dànno piacere. E finalmente tutto ciò che è

dea o sentimento, contribuisce all'azione. Pensare e sentire in un dato modo significano anche, sebbene non sempre, volere ed agire in modo conseguente.

Così, da ultimo, a queste tre categorie si riduce realmente tutta la vita, cioè tutta la storia.

---

§ 9. — Dei gradi della coscienza.

Sommario. — Come questi criterî appartengano a tutte le coscienze: **1.** La conoscenza — Varî modi e gradi di conoscenza — Identità formale della ragione — Natura specifica della conoscenza scientifica — Varietà di oggetti a cui si può applicare la ragione — Come si educhi — La ragione critica. — **2.** Il sentimento — I gradi del sentire — Il criterio edonistico soggettivo — Natura specifica delle soddisfazioni estetiche. — **3.** L'Azione — L'azione morale — Morale intenzionale e morale effettiva — La coscienza giudicante o la ragione — Unità fondamentale della coscienza — Come colla sua unità si conciliino i suoi varî ordini e i varî suoi gradi.

Questi criterî fondamentali, nella loro forma generale, sono proprî di tutte le coscienze.

1. Ogni uomo ha bisogno di scoprire certe verità che più o meno gli importano (come preme al contadino di sapere chi gli ruba le mele o alla comare di conoscere l'età del tale o del tal altro); e per scoprirle deve usare di certi accorgimenti e fare una certa serie di giudizî, di paragoni, di raffronti, di raziocinî insomma, più o meno espliciti. Ciò facendo egli *ragiona*, cioè la sua coscienza ragiona; perciò

la coscienza, in quanto compie un tale lavorio, si dice senz'altro *ragione*. Ma che cosa vuol dire ragionare? Il raziocinio è un'operazione psichica subordinata al fine di conoscere. Conoscere senza ragionare non si può se non nelle dirette e immediate percezioni, come quando scopro un oggetto nuovo e lo percepisco; ed anche il semplice *riconoscere* è già un ragionare, perchè è un giudicare: Es. (« Quest'uccello è un merlo »); e il giudicare è un paragonare questa visione con un'altra ch'essa ci richiama. Così ogni volta che si pensa o si parla, anche se si pensa o si parla non più di sole percezioni, ma di sentimenti e di azioni, realmente si ragiona. E il popolo, da quel gran filosofo ch'egli è, fa appunto « ragionare » sinonimo di « parlare ».

Ora — se tutti gli uomini sono più o meno capaci di « ragionare » in questo senso e si possono dire perciò fino ad un certo punto tutti, dotati di ragione, a cominciare da una certa età a finire ad altra età, e in condizioni normali e sane di mente — non bisogna però dimenticare che vi sono molti modi e gradi di ragionamenti; dai giudizî più semplici, come son quelli dei bambini: « ho fame, ho sete, ho sonno, ho male, ecc. », fino alle operazioni più complicate e a quei certi sillogismi che prendono le proporzioni d'un sistema intero filosofico!

Per ciò che riguarda la *forma*, non vi è che un modo di ragionare, quello giusto; giacchè il ragionar male è « sragionare »; e quest'unico modo *dev'essere*

uguale per tutti. Quanti sono dotati di un certo grado di intelligenza *vi devono* essere parimenti educabili.

Per ciò che riguarda la *materia*, la cosa è diversa. Tutti, oltre alla curiosità interessata di sapere quel che ci importa di sapere per i nostri bisogni e interessi e fini più o meno confessabili od anche semplicemente per la smania di udir qualcosa da ridire, abbiamo anche una cert'altra curiosità vaga di sapere per sapere; di sapere cioè, ad es., *quel ch'è stato* d'ogni cosa che vediamo e impariamo a conoscere (interesse storico), o quel che essa *è*, all'infuori di speciali circostanze di tempo e di spazio, di quel che essa *è* relativamente ad altre cose o a noi (interesse scientifico teorico), o infine quel che essa è, in modo assoluto, e come è sorta, e per opera di chi, e con qual fine, e di causa in causa, di fine in fine, affacciandoci al problema stesso complessivo ed unico dell'universo (interesse filosofico) (1). Ma questa curiosità, che si può dire disinteressata, in quanto non è subordinabile ad altro fine che a quello puro di conoscere il vero, e che è il primo stimolo di tutta la scienza pura — mentre è vivissima nel bambino, che arde dal desiderio di conoscere e vi prova un piacere intensissimo, — si attenua per lo più nell'uomo, perchè la cura di

(1) In tutto ciò, beninteso, mi riferisco sempre alla tesi sostenuta nel volume già citato sulla classificazione delle scienze.

altri bisogni più diretti e di interessi più immediati ne lo distoglie. Si attenua, ma non cessa di sussistere in lui. E l'uomo l'appaga come meglio può; non diversamente, in fondo, dal modo come fa il bambino. Imperciocchè, in mancanza di cognizioni serie, si appaga di miti, di favole, di leggende, di immaginazioni, di sogni, di credenze. Ma, benchè tutta questa intima creazione dello spirito conoscitivo sia poco comunicabile, se non in quanto, essendo realmente *comune* a tutto un popolo, diventi qualcosa di esteriore, su cui si eserciti l'ingegno e la riflessione (Mitologia), rimane, formalmente, la parte più sincera di quello che si può chiamare l'intima religione o filosofia *d'ognuno.*

Ora quando tale curiosità, interessata o disinteressata ch'essa sia, è appagata col *vero*, e precisamente con quel *vero* che in un determinato punto dello sviluppo storico della scienza alla scienza può importare di conoscere, allora si aumenta davvero il patrimonio scientifico; sia poi che questa scienza debba servire ai bisogni delle arti (com'è il caso delle scienze pratiche o delle scienze-arti che si ispirano agli interessi pratici), o che debba invece rispondere al puro bisogno di conoscere (com'è il caso della scienza pura, o teoretica). La differenza adunque, per riguardo alla materia, non è che di grado: una data cognizione vera può interessare più o meno la scienza, a seconda del grado in cui questa si trova, e al valore che se ne può ricavare unendola a quelle di cui già la scienza è in possesso.

Così l'operazione di ragionare non è sempre subordinata ai fini della scienza, ma bensì sempre al fine di sapere qualchecosa che può interessarci, anche se non interessa direttamente la scienza.

A questa stregua si possono distinguere tanti *ordini* di ragione quanti sono gli *oggetti* cui essa può esser rivolta. E cioè: la ragione scientifica (volta al vero scientifico); la ragione morale (che mira al bene etico); la ragione politica (che mira al bene politico); ecc., in ciascuno dei qual ordini noi dovremo ancora distinguere più *gradi*.

Ora, — per ciò che riguarda i *gradi,* — abbiamo detto che questa facoltà di conoscere e quindi questo bisogno di ragionare *si educa*. E la si educa appunto alimentandola; nè per quanto venga essa alimentata con nuove cognizioni, non cessa mai; giacchè essa è la vera fame e la vera sete dell'intelletto sano, nè, perciò, cessa se non colle malattie o la morte. Ma come si educa e si alimenta se essa non giudica e distingue ciò che la nutre e le giova da ciò che non le giova e l'avvelena? La verità è il cibo dell'intelletto, come l'errore il veleno. E l'analogia è così perfetta, che, come i veleni possono convertirsi in farmachi, così vi sono errori salutari. Ma ciò non vale quanto dire che il bisogno di conoscere implica in sè il bisogno di conoscere il vero, perfettamente come la funzione digestiva, nell'uomo sano, è rivolta al nutrimento e non alla denutrizione dell' individuo? e che consiste appunto in una indefinita possibilità di

conoscere? Ma come farlo, senza distinguere la verità dall'errore, e cioè giudicare delle nostre percezioni e cognizioni medesime e valutarle alla stregua del vero? Così la ragione si fa ragione critica, e da semplice criterio e giudizio diventa criterio di verità e giudizio logico.

2. Così ogni uomo ha un certo bisogno di sentire e va naturalmente in cerca del piacere. Non solo; ma ogni uomo sceglie tra piacere e piacere, secondo l'indole sua, che lo porta piuttosto a questa che a quella categoria di godimenti. Ma ciò ancora suppone in lui una facoltà di giudicare dei suoi *piaceri*, in ordine ad un determinato fine, come in ordine alla verità giudica delle sue percezioni ed opinioni; facoltà che egli possiede realmente. Come infatti la riflessione teoretica, ripresentandogli i suoi giudizî passati, fa ch'egli possa confrontarli con quelli più recenti che egli è venuto a mano a mano facendo, e farne in certo modo la critica; così la riflessione, che si dice morale, dandogli nelle continue sensazioni un termine di paragone ai suoi sentimenti passati, può in certo modo aiutarlo a correggerli col frutto di esperienze nuove. È ben naturale però che, come taluni sono perfettamente incapaci di ogni riflessione teoretica, non manchino anche di quelli che non sono capaci della menoma riflessione morale; e sembrino perciò altrettanti bambini, anzi altrettanti bambini ineducati, non aventi altra norma di condotta all'infuori che il piacere e il capriccio

momentaneo, senza la menoma previdenza e il menomo calcolo.

Ora gli è appunto in virtù di questo senso interiore, che a un certo punto della vita, che tarda più o meno a venire, ogni uomo ha imparato a conoscersi, anche dal lato del sentimento, e a sapere quello che più gli conviene, sotto questo rispetto. Allora egli sa più o meno perfettamente quel che gli può e quello che non gli può piacere; e giunge così a formarsi un certo criterio soggettivo del bello e del brutto dal quale potrà giungere per gradi fino ad un criterio, diciamo così, oggettivo del bello e del brutto, a quello spirito che dovrebbe cioè presiedere alla critica estetica. E non a caso si dice *critica*, giacchè anche questo criterio è ancora ragione; e ragione giudicante o ragione critica; senonchè i suoi giudizî non vertono più su quel rapporto di convenienza che si dice di verità e che consiste nella soddisfazione logica, ma su un altro rapporto di convenienza che costituisce il piacere estetico, e consiste non più nell' appagamento della ragione, ma del sentimento estetico. Ma come nel vero anche nel bello conviene distinguere. Anche tra il cosidetto bello comune e il bello estetico la differenza non è che di grado, e relativa, cioè, al grado di riflessione cui è giunta, in un dato momento, l'arte bella. Questo per ciò che riguarda la *materia*; per quanto spetta alla *forma*, anche qui non vi ha che un solo criterio estetico, quello che raggiunge lo scopo.

3. Così infine in tutti noi si riscontra, per ciò che riguarda l'azione, una certa capacità di dirigere le nostre opere ai nostri fini; cioè un certo criterio pratico, a seconda del quale noi sappiamo adattare i mezzi ai fini, così per ciò che riguarda la *materia*, come per ciò che spetta alla *forma* dell'azione. Che se questi nostri fini sono in sè buoni, e noi li vogliamo appunto perchè li crediamo buoni (morale intenzionale, soggettiva), o se si verificano, meglio, tutte e due le condizioni, la nostra sarà un' azione morale, ispirata a un criterio morale.

Ora, se intenzionalmente e formalmente, il fine o il motivo non può essere che buono (e quindi morale) o cattivo (e quindi immorale) senz'altro, non così per ciò che riguarda la materia. Rispetto alla quale, anche tra i criterî, i fini e i motivi d' azione noi distingueremo i meno dai più morali, secondo la *somma di bene* che recheranno. E per questo lato anche qui la distinzione è relativa.

Orbene, che risulta da tutto ciò? che gli uomini hanno la possibilità di elevarsi ad un grado di coscienza, in cui usano di una facoltà di giudicare che può applicarsi ad oggetti diversissimi (al vero, al bello, al buono) con grado differente, ma che permane formalmente e fondamentalmente identica in tutti. Ma *chi giudica?*

Ancora e sempre la coscienza. Giudicare è conoscere, anche se è conoscere di conoscere; giudicare è sentire, anche se è sentire di sentire; giudicare

infine è volere, anche se si tratta di voler volere, ossia di decidersi, di determinarsi. E così in tutte e tre le operazioni fondamentali della coscienza (conoscere, sentire e volere) occorre ancora l'uso della triplice facoltà conoscitiva, sensitiva e volitiva. Ogni *azione* e *volizione* implica un certo numero di giudizî più o meno impliciti e di sentimenti; ogni sentimento è determinato da una certa azione o per lo meno da una certa reazione, e queste azioni e reazioni possono ridursi a semplici giudizî. Ogni giudizio poi è il frutto di certe esperienze, non solo percettive e conoscitive puramente, ma sentimentali e affettive, non solo teoretiche, ma pratiche.

Così si afferma ancora una volta l'unità fondamentale della psiche umana, unità che poniamo a base del nostro sistema.

La coscienza è una. In quanto conosce, è conoscenza; in quanto intende, intelligenza; se pensa, pensiero; se vuole, volontà. Considerata qual sorgente di vita, anzi come l'essenza stessa della vita, si chiama anima, che vuol dire soffio ispiratore; poichè richiede il lavorìo cerebrale, si dirà testa o cervello; e quando affretta i palpiti del cuore, cuore; mentre, come abbiamo veduto, essa è in pari tempo giudizio, criterio, ragione, riflessione, attenzione, e via dicendo.

Ma ciò non toglie che, come abbiamo visto, tutta la coscienza con tutte le sue forze riunite, non possa applicarsi ad oggetti differenti (come al vero scientifico, al bello estetico, al bene morale, a Dio) e meritare

sotto questo riguardo differenti nomi (come quelli di coscienza scientifica, estetica, etica, religiosa) e quelli che corrispondono poi ad ogni singola scienza od arte o ramo della pratica; e dividersi perciò in tanti ordini diversi; nè che in ognuno di questi ordini essa abbia a passare per *gradi* successivi.

---

§ 10. — Delle forme superiori della coscienza.

Sommario. — Si ripete la già fatta analisi per taluni ordini di oggetti cui si volge la coscienza — Si ritrova la stessa gradazione — Anche nel passaggio dalla forma individuale a quella sociale della coscienza — Dell' egoismo — Della distinzione di due soli gradi di coscienza fondata sull' opposizione di soggetto e di oggetto — La così detta coscienza personale e soggettiva — La così detta coscienza impersonale, disinteressata, oggettiva — Pregiudizî comuni a un intero gruppo sociale — Perchè la scienza, l' arte e la morale abbiano una storia — Il « criterio storico » non basta a valutare la storia — Se ne intravede un altro — Come nella storia e nella vita vi siano più d'una logica, più d'una morale e più scuole artistiche — Come possa esistere un unico ideale logico, estetico, etico — Che cosa si debba intendere per coscienza impersonale — Come gli interessi personali possano nuocere — In che senso si possa dire che gl'interessi estetico, etico, logico non sono personali — Altissimo concetto dell'arte, della scienza e della morale — Identità formale della norma di giudizio — Differenza nel motivo determinante — Natura e caratteri dei giudizî soggettivi — Natura e caratteri dei giudizî che si possono dire oggettivi.

Vediamo ora di determinare in che cosa possano mai consistere i gradi superiori della coscienza, quelli

a cui è ragionevole subordinare tutte le altre sue operazioni.

Abbiamo già intraveduto che per le tre funzioni, isolatamente considerate, di conoscere, sentire e volere vi sono gradazioni infinite nella capacità di attenzione, di fermezza, di riflessione, di giudizio, di direzione. Consideriamo ora i gradi della coscienza complessivamente intesa, rispetto ai varî oggetti cui essa può tendere, cioè nei varî ordini in cui può essere divisa. E rechiamo anzitutto degli esempi.

Poniamo per oggetto: la salute del corpo. Ognuno di noi ha una certa cura, maggiore o minore della sua salute. Può essere una cura del tutto sbagliata, come avviene in coloro che per paura di un soffio d'aria, di una lieve scalfittura, d'ogni piccolo male si tappano in casa, non osano muoversi, si coprono di lane finissime, vogliono una temperatura alta e costante, e realmente si indeboliscono. Può essere una cura affatto animale, guidata appena dalla coscienza fisica dei piaceri e dei dolori immediati, od essere sorretta da una certa intelligenza e da una certa ragione, persino essere ispirata da una vera scienza, l'igiene o la medicina. Qui come altrove bisogna adunque distinguere la natura dall'arte, l'arte dall'artificio, l'empirismo dalla scienza.

Poniamo in secondo luogo per oggetto: il benessere materiale, la ricchezza. Ognuno di noi ha un certo « spirito economico », maggiore o minore s'intende; alcuni non hanno affatto il modo di esercitarlo, non avendo nulla da amministrare; altri, pur avendo *del loro*, hanno così poco criterio economico, che dissipano il loro avere; vi sono altri infine che hanno l'*intuizione* degli affari e, per natura e coll'arte, in virtù del loro acume e dei loro studî, possono raggiungere il vero grado scientifico del criterio economico.

Poniamo in terzo luogo per oggetto: il giusto, il diritto. Ognuno di noi deve fare qualche volta da giudice, non foss'altro tra bambini litiganti. Le mamme devono soprattutto esercitare questa facoltà giuridica: ma anche questa facoltà si può perfezionare fino al grado scientifico.

Portiamo ancora un esempio e poniamo da ultimo per oggetto: la difesa personale. Ognuno in caso di bisogno manifesta un certo genio militare; sa appiattarsi, correre, ritirarsi (ciò che in termini volgari si chiama fuggire), far testa, schermirsi alla meglio. Ma anche in ciò vi è una gradazione ed un progresso.

In tutto si osserva adunque e sempre questa medesima gradazione: vi sono piaceri grossolani e piaceri raffinati; una cucina alla buona e una cucina gastronomica: l'amore quasi animalesco e un amore che assorge alla dignità di vera arte e scienza psicologica; aziende semplici e aziende complicate, il sillabario e il « libro difficile », l'aritmetica e il calcolo infinitesimale, in ogni cosa!

E poichè l'individuo fa suoi i bisogni, le cure, gli affanni, gli interessi altrui, dei suoi ammalati, dei suoi

clienti, dei suoi scolari, dei suoi dipendenti, dei suoi superiori, quelle insomma di questo o quel gruppo sociale, o di tutta la società a cui egli, per interesse o per simpatia, è chiamato a rendere servigio, così quella coscienza, che ha il suo fondamento nei bisogni stessi dell'individuo, egli volge anche alla cura, alla direzione, e quindi allo studio dei bisogni sociali. Così si forma la vera coscienza collettiva e sociale in tutti i suoi ordini; come quella che presiede alla igiene sociale e all'economia pubblica, alla giustizia, alla politica nazionale, all'educazione morale e religiosa, ecc., ad ogni interesse, grande o piccolo che possa essere di natura collettiva. Nella quale coscienza collettiva, che risiederà sempre nei singoli individui, noi potremo distinguere ancora altrettanti gradi quanti sono quelli della capacità individuale: la forma spontanea e la riflessa, la natura e l'arte, l'empirismo e la scienza, la superstizione e la religione.

La differenza tra l' individuale e il sociale sfuma per ciò che riguarda la coscienza. Nessun individuo può, data la società, vivere completamente a sè. Non si dà quasi mai il tipo del perfetto egoista. Ogni individuo, se non altro, per egoismo, fa suoi anche i bisogni di un certo gruppo di persone, non fossero che quelli della sua famiglia, dei suoi intimi, dei suoi parenti, della classe cui appartiene, o della professione, della setta, e via dicendo. E così ogni Egoismo s'allarga a mano a mano, ed ogni coscienza individuale assume in sè una qualche forma di coscienza

collettiva, non fosse che lo « spirito di corpo », o la vanità della famiglia, o l'interesse di casta, o l'orgoglio professionale, o qualche forma del cosiddetto « punto d'onore » o semplicemente del cosiddetto « rispetto umano ». Quest'egoismo si può allargare fino all'amor di patria, fino alla filantropia; nè importa veramente (per chi voglia astrarre, per un istante, dall'elemento intenzionale e non guardare che all' « effetto »), che sia « egoismo ». Ben venga l'egoismo illuminato, l'onesta ambizione che, per amore delle grandezze e degli onori, della fama o della gloria, si dedichi all'altrui vantaggio! e porti, in ogni ramo della pubblica azienda, in ogni sorta di funzione sociale, nell'educazione, nell'amministrazione, nella legislazione, nella giustizia, nell'economia pubblica, l'opera d'un'attività buona e benefica! Non è punto detto che chi è animato da ragioni in fondo in fondo egoistiche debba necessariamente operar male, nè che l'altruista più nobilmente sincero non possa qualche volta errare. Agirà bene chi *amerà bene*, cioè chi vorrà il *vero bene* (sia poi esso suo od altrui) e, perciò fare, *sentirà* e *ragionerà bene* (e ciò tanto in suo prò, come nel vantaggio altrui).

Ma questa diritta ragione, e questo retto sentire, e questo onesto volere, come si potranno riconoscere? Ciò riguarda l'elemento intenzionale; e questo ci porta ad esaminare un'altra differenza, fondata a sua volta su un'altra opposizione, quella fra soggetto ed oggetto. Solo sotto questo riguardo si potrebbe giu-

stificare la distinzione di due soli gradi di coscienza, quella che si dice di 1° e quella che di 2° grado. Ma l'illusione è breve: neppure tra soggetto e oggetto esiste vera opposizione. In altre parole, soggetto e oggetto sono come due anelli di una catena, riuniti da molti altri intermedì, e che si possono *scegliere* ora meno ora più *lontani*. Dove si trova in realtà il tipo perfetto della coscienza personale e soggettiva, relativa cioè solo ai bisogni, agli interessi, alle cure, agli affanni, ai pensieri, alle opinioni di un singolo « io », se, come abbiamo dimostrato, quest'io accoglie in sè tanti interessi e bisogni e pensieri e sentimenti che sono comuni a questo o a quel gruppo sociale e fors' anche a tutta la società civile d'un dato tempo e d'un dato paese, e persino alle civiltà di più epoche e di più paesi? Non è dunque possibile il mantenere questa opposizione. Dove si trova d'altra parte quella coscienza impersonale e oggettiva, cosidetta « disinteressata », che non accoglie in sè che i bisogni, gli interessi, le opinioni o meglio le verità sole che possono essere comuni all'« io umano » in generale? E che cosa rimarrebbe mai a quest' « io » spogliato di tutto ciò che è varietà storica e accidentalità geografica, di tutto ciò che è personale e soggettivo? Forse la scienza? Ma la scienza non ha anch'essa una storia e non è anch'essa relativa al grado delle coscienze in una data civiltà, di un certo tempo e di un certo paese? No; non rimarrebbe probabilmente a questo « io

umano » altro che la forma; cioè il bisogno di sentire, di conoscere, di volere e quindi la capacità potenziale di fabbricarsi come s'è fabbricata tutta la scienza, tutta l'arte, tutta la morale.

Rigorosamente parlando adunque non si potrebbe valersi d'una tale distinzione. Noi vediamo verificarsi il fatto che ogni gruppo sociale, grande o piccolo che sia, ha un certo fondo comune di pensieri e di pregiudizî, di credenze e di superstizioni, di gusti e di passioni, di tendenze e di maníe, che rendono più facile l'intendersi alle persone che vi appartengono e porgono loro il mezzo di comunicare tra loro.

Quanti di questi gusti si possono dire « umani »?

Possiamo noi tuttavia escludere che buona parte della materia di ciò che noi chiamiamo Scienza, Arte, Morale non abbia altro fondamento? Questa considerazione anzi ne spiega la *storia*. Se la storia della scienza non dovesse anche comprendere la storia degli errori, dei pregiudizî, delle opinioni, che hanno potuto ritardare o, qualche volta anche, favorire la scoperta del vero, e contribuire all'edifizio della scienza, essa dovrebbe confondersi ed edificarsi senz'altro con quest'ultima. Ogni verità scientifica accertata nel passato, fa realmente parte del presente bagaglio scientifico. In questo senso si può dire che la scienza non ha storia, ed è di tutti i tempi. In altri termini, la storia della scienza o dell'arte o della moralità (giacchè la storia della morale o dell' estetica, come scienze, rientra nella storia della scienza) non fa in buona

parte che rintracciare e mettere in evidenza le relazioni che passano fra la scienza, l'arte o la morale d'un tempo, e quel tempo medesimo, considerato nel suo complesso; in quanto in parte esse ne dipendono e in parte lo determinano. Ora, se *tutto* è in relazione col suo tempo, questa relazione tuttavia può essere più o meno stretta e immediata. Vi sono Genì che si possono dire universali e di tutti i tempi. È anzi questa per l'appunto una prerogativa del Genio: di precorrere le epoche, di stringere relazione coi pensieri, coi sentimenti, con le azioni dei popoli e dei tempi più lontani, così del passato come dell'avvenire, di sorpassare in certo modo la storia, di appartenere all'umanità. In questo senso per l'appunto noi possiamo dire che Aristotele, ad es., è « moderno » per significare che noi moderni lo possiamo ancora perfettamente e profondamente comprendere. È ciò del resto che si ripete d'ogni vero grande; ma sempre in un certo senso e in una certa misura. Giacchè neppure il Genio non si sottrae ai pregiudizî, ai gusti, agli interessi non solo del suo tempo o della sua nazione, ma persino del suo partito politico, della sua classe e della sua famiglia. Possiamo noi affermare che tutto ciò che Dante ha tramandato ai posteri sia la pura verità oggettiva? Non era egli « partigiano » fino in fondo all'anima?

Ma tutto ciò che vuol dire? che dovremo forse condannare tutta la storia od accettarla tutta, giustificandola pur perchè storia? Questo è il doppio

errore in cui si può cadere. Non basta che una cosa « sia stata » per dire che « sia stata anche buona »; nè il fatto ch' essa « sia stata » in mezzo a molte cattive, e magari nata a un parto con esse, basta a provare ch'essa sia cattiva (1). Non è punto detto che tutto ciò che è « soggettivo » sia necessariamente falso, brutto o malo; ma solo che il falso, il brutto, il male non giova al fine del progresso umano, che consiste nel conoscere il vero, nel gustare il bello, nel volere il buono. E solo per rispetto a questo fine dell' umanità, noi potremo giudicare e valutare la storia, sceverando ciò che, in ogni ordine e categoria di cose, è stato « vital nutrimento » per lei da ciò che l'ha invece avvelenata.

La scienza, l'arte e la moralità hanno dunque una storia; e questa storia, come la vita, è piena di contraddizioni e di errori. La logica dei fatti e quella logica, che noi invochiamo nelle discussioni, è forse sempre la stessa? I vecchi ragionano essi come i giovani, i superiori come gli inferiori, i legislatori

(1) Cfr. quello che scriveva il Villari nell' articolo « La storia è una scienza? », *Nuova Antologia*, fascicolo VIII, 16 aprile 1891, pagg. 628-629:

« . . . . . Ma quando noi abbiamo osservato, studiato il continuo mutare dei costumi e delle idee morali degli uomini, quando abbiamo messo tutto ciò in relazione coi tempi, sorge in mezzo a questa vertiginosa mutabilità, spontanea, insistente la domanda: Chi è dunque onesto e chi è disonesto? Occorre, per giudicare, un criterio, e questo criterio la storia non può darlo . . . . . ».

come i contribuenti? La logica di certa gente, p. es., è una logica da funzionarî, che non concorda sempre con quella del pubblico; e quasi ogni uomo ha la sua propria logica, giacchè vede le cose a suo modo, a seconda che i suoi interessi, le sue passioni gliele fanno vedere. Ma questa è una falsa logica che eleva il preconcetto a dignità di « principio ». E non vi sono tante « morali » quante le condizioni e gli stati? la morale del ricco e quella del povero, e quasi tante quante le professioni, che non sempre si conciliano con la morale unica, generale? E la cosidetta arte, con tutte le sue scuole e sottoscuole, e con tutte le loro più o meno legittime diramazioni, non si abbassa ad accarezzare le passioni politiche, i pregiudizî, i vizî, le superstizioni, senza che si possa dire, all'infuori che nei grandi artisti, che l'« arte », l'« arte vera » brilli anche in ciò?

Si tratterà perciò di sceverare e di distinguere (1) così nella storia come nella vita; e il criterio di giudizio lo troveremo tra breve; ma noi dobbiamo presentemente domandarci ancora come si possa elevarsi a quel grado, in cui la coscienza percepisce un vero, un buono, un bello non più semplicemente soggettivi e come agisca in allora la coscienza.

(1) Nel citato articolo prosegue egregiamente il Villari: « . . . . . Nè vale il dire che la scienza si occupa solo di fatti e di leggi. Sono fatti anche la virtù e il vizio, il bene e il male, e noi abbiamo bisogno di distinguerli e di non confonderli ».

Che a questo grado essa giunga ci pare un fatto. La coscienza umana può elevarsi a un punto in cui, lasciato da parte ogni interesse che non sia l'« umano », cioè quello di conoscere la verità, amare ed ammirare il bello, e volere il bene, giunge a conoscere, a sentire, a volere più o meno costantemente, più o meno felicemente ciò che deve *importare* all'umanità. La grande scienza, la grande arte, la vera ed eterna morale non sono grandi ed eterne che per questo (1). Certo nè i moralisti, nè gli artisti, nè gli scienziati non sono la scienza o l'arte o la morale, e non vanno perciò confusi con esse. E se anche i più grandi non hanno potuto sottrarsi ai pregiudizî, alle passioni, all'influsso della loro età e persino della razza, della professione, della sètta cui appartenevano, ciò non contraddice punto al fatto affermato.

Solo in quanto è possibile questa elevazione della coscienza agli Ideali del vero, del bello e del buono, noi tutti possiamo intendere la scienza, gustar l'arte e apprezzar la morale.

Gli è questa forma di coscienza che in noi percepisce e conosce e giudica, sente e ama; vuole e delibera di volere, non già indipendentemente da ogni interesse, da ogni fine o bisogno, vale a dire da ogni

(1) È questa in fondo la tesi che Tolstoi sostiene in « Che cosa è l'arte? », ed è certo questa la parte bella, la parte veramente ispirata del libro, che del resto è pieno zeppo di difetti e di stranezze.

motivo — il che sarebbe assurdo — ma da ogni interesse che non sia l'« umano ».

Gli interessi personali, famigliari, di classe, ecc., in tanto solo sono riprovevoli, in quanto possono falsare il *giudizio* o il sentimento e mal dirigere il volere; ingannandoci così su ciò che è veramente vero, bello e buono. Nè con ciò è detto necessariamente che essi non si possano mai conciliare e col vero e col bello e col buono. L'interesse scientifico, l'interesse estetico e l'interesse morale non sono personali, nel senso che non si possono subordinare agli interessi personali. Così se Tizio si procura la stima altrui, solo pensando che la riputazione e il credito tornano in ultima analisi di vantaggio a chi ne gode, non agisce moralmente. Se altri ha più forte la passione di guadagnare che quella del vero, difficilmente sarà un grande scienziato. E se infine dell'arte ci vogliamo fare uno sgabello a salire non in fama, ma nel mondo degli intrighi e dei banali interessi, se solamente l'arte deve *servire* a qualchecosa che non sia ciò che è di interesse « umano », povera arte! Perciò i giudizii sul bello, sul buono, sul vero in quanto possono contrapporsi agli interessi soliti, si possono dire disinteressati, cioè non subordinabili a quegli interessi. Ma, assolutamente parlando, certo non sono *disinteressati*. A questi alti interessi vogliono essere subordinati in arte, in scienza, in morale tutti gli altri. Questo eleva di molto il concetto dell'arte, della morale e della scienza; e il lettore

riconoscerà facilmente che a questa stregua son ben pochi i veri artisti e i veri scienziati ed anche semplicemente gli uomini che agiscano proprio moralmente. Ma così è.

Orbene, così la coscienza, che abbiamo detto personale, come questa che diciamo impersonale, non hanno che un solo criterio e modo di giudizio; e questo è il giudizio di convenienza. Senonchè nella coscienza di primo grado la convenienza è determinata dal piacere, dal vantaggio, dalla soddisfazione personale; non così nell'altra. Per la prima, semplicemente quel che piace è bello, brutto quel che dispiace; quel che è utile è buono; ciò che appaga la mente, ciò che è tratta a credere (e crede facilmente ciò che le piace e le conviene di credere) ciò è vero. La difficoltà di trovare ciò che le piace, ciò che le serve, ciò che l'appaga, la difficoltà per lei di godere, di amare, di credere potrà essere maggiore o minore; e potrà prevedere più o meno, e guardare più o meno lontano; ma il principio è unico. È la legge veramente naturale e soggettiva; la quale non è punto detto che non debba mai coincidere con l'altra che vedremo. In virtù di tal legge, la coscienza discerne ciò che la soddisfa e la appaga da ciò che non la soddisfa e non l'appaga, fugge naturalmente il dolore e segue il piacere, e in tale scelta si compie e progredisce a poco a poco, per atavismo, per esperienza, per educazione e per ragionamento. Ma questo 1° grado di coscienza — io esagero, naturalmente, per

veder di ridurlo ad una forma *tipica* ed *evidente*, e poterla così contrapporre ad un altro tipo, a fine di misurare intero il valore del passaggio o dell'evoluzione dall'uno all'altro — questo 1° grado di coscienza non conosce propriamente *doveri* veri e proprî, neanche verso sè stessa; nè serve sempre alla felicità vera, nè tanto meno al bene; giacchè evidentemente in fondo essa risponde ad un unico motivo e il suo agire è veramente necessario e fatale. Essa non conosce che un *soggetto,* che è tutto, che è Dio; al vantaggio, al benessere, alla felicità del quale tutto vuol subordinato, e a cui nulla riconosce di superiore. È la morale — ma è un'eresia chiamarla così — dell'egoismo e dell'interesse più o meno largo, più o meno illuminato.

Non so se questa sia la legge degli animali; ma, a quanto pare, è la legge dei bambini e degli uomini ineducati.

La cosa non va del tutto così con l'altra specie di coscienza, ossia con quella che altri chiama (1) addirittura coscienza di 2° grado. Come essa giunge a distinguere chiaramente il soggetto e l'oggetto, essa riconosce una legge oggettiva oltre a quella soggettiva. Di lì scaturisce il sentimento del *dovere*, dal riconoscimento di questa legge. Estraniandosi, ad esempio, ai proprî interessi soggettivi, viene in possesso d'una verità, che *deve* credere, nonostante che si contrapponga alle sue interessate illusioni. Ciò che

(1) C. Cantoni nel suo *Corso elementare di filosofia.*

trova bello non è sempre ciò che le piace per ragioni particolari e soggettive, ma spesso ciò che le si impone come bello, nonostante ch'essa riconosca, ad esempio, che non avrebbe mai potuto effettuarlo e se ne senta, nella sua personale vanità, tutta scontenta e mortificata, o nonostante che quel *bello*, che *deve* ammirare, contenga forse una lezione morale, che la riempie di vergogna (1). Finalmente ciò che essa sente di *dover* fare non è sempre ciò che le conviene.

Vale a dire questa forma di coscienza riconosce una *legge*, non dico necessariamente diversa da quella soggettiva, ma alla quale anche la legge soggettiva vuol essere subordinata; una legge nella quale son contenute più leggi, e cioè le leggi così dette naturali e quelle storiche, ossia la « non umana » e la « umana » o morale.

Di lì ancora trae origine ogni *criterio razionale*, di cui si faccia mai uso in alcun'arte, in alcuna scienza. Ad ognuna delle scienze e delle arti, infatti, aventi ad oggetto questo o quel ramo della natura, o questo o quell'ordine dell'umana attività, e quindi

(1) Si verifica qualche volta anche il caso contrario. Noi sentiamo, ad es., che una certa lettura ci piace perchè ci solletica piacevolmente, ma non perchè sia bella, e se, nell'impeto del piacere, di sua natura però non estetico, che essa ci procura, siam tratti a proclamarla bella, ne sentiamo poi rimorso e pentimento. Perciò il buon giudizio in fatto di arte suol farsi aspettare e vuol essere maturo; e perciò il tempo solo consacra i veri frutti della bellezza.

questa o quella *legge*, la necessità matematica, meccanica, fisico-chimica, o la necessità fisiologica, o economica o giuridica o estetica o etico-logica, corrisponde un criterio specifico, che anche si noma criterio matematico, criterio igienico, criterio giuridico, o estetico-etico-logico.

§ 11. — Di un'altra importante distinzione tra i bisogni.

Sommario. — Necessità di quest'altra distinzione, già intraveduta — Si ritorna al concetto di bisogno — Il rapporto che esprime non è sempre perfetto — Errori che ne dipendono — Esempi — Come abbiamo potuto eliminare le eccezioni e le complicazioni che ne derivano — A quale stregua giudicheremo della legittimità dei bisogni? — Ci si affaccia il problema filosofico — Come lo risolvono le varie scuole — Il compito della scienza.

Noi abbiamo dovuto, parlando della Coscienza, ossia dei bisogni dal punto di vista subbiettivo, introdurre a poco a poco un'altra importante distinzione. Ne abbiamo fatto cenno qua e là in questi due ultimi paragrafi, ma specialmente a pagine 90, 103 e 104, dove ne abbiamo riconosciuto in modo esplicito la necessità. Ora è il momento di riprendere quella distinzione, riferendola però, in modo oggettivo, ai bisogni per sè, e quindi ancora ai fatti.

Noi abbiamo insomma veduto che a seconda di certi criterî fondamentali la ragione può discernere varî ordini di fatti, e che così distingue ad es. il campo dell'igiene o della medicina da quello dell'eco-

nomia o del diritto e questi ancora da quelli proprî dell'arte bella, della morale o della scienza. Noi abbiamo ancora veduto che in ognuno di questi campi si veniva a poco a poco operando un'altra distinzione, separandosi la scienza dal sapere, l'arte dal sentire, la morale dall'agire in generale, e così pure la medicina dotta, l'economia scientifica, e la giurisprudenza vera e propria, dalla medicina e dall'economia empiriche o dalla giustizia naturale. Ma basta questo? Ognuna di queste categorie infatti si scinde ancora in due. Così per l'empirico come per lo scienziato, così per la necessità di sapere qualchecosa (sia poi che prema o non prema alla scienza vera e propria) come per la necessità di godere veramente (sia poi o no esteticamente), come infine per la necessità medesima di agire (sia poi o no moralmente), non basta distinguere il bene dall'utile, il giusto dall'estetico, ciò che è conveniente in economia da ciò che lo è in morale, o ciò che è sano in arte da quanto è sano fisicamente, igienicamente parlando; ma occorre ancora e appunto distinguere il bene dal male, l'utile dall'inutile o dal dannoso, l'equo dall'iniquo, l'estetico dal suo contrario, cioè dall'inestetico o dall'antiestetico, e via dicendo.

Per determinare questa differenza conviene ritornare al concetto di bisogno.

Abbiamo già detto che il bisogno suppone un rapporto. Ma quello che occorre ora ricordare si è che questo rapporto non *esiste per noi,* se non *come* riesce

a vederlo la nostra coscienza; la quale, sia anche nella forma di pura ragione, è sempre soggetta all'errore.

Ne viene che noi non dobbiamo dimenticare che questo rapporto può essere più o meno pieno o perfetto; ed è precisamente meno perfetto quando si verificano ad uno ad uno, o due alla volta, o tutti e tre insieme i casi seguenti:

1° Quando falsamente si parla di *bisogno,* là dove bisogno vero non c'è;

2° Quando falsamente si ritiene che una data cosa *sia atta* a soddisfare un bisogno mentre non è;

3° Quando infine falsamente si giudica soddisfatto un bisogno — a parte ora la questione se esso ci sia e quella dell'attitudine della cosa a soddisfarlo — mentre invece non è.

Rechiamone alcuni esempi:

1. Non accade forse che l'ubbriacone creda seriamente d'avere ancora bisogno di bere? E la prima cura di chi è naturalmente portato alla soddisfazione delle sue passioni, non è, come ne avrete fatto l'esperienza mille volte, di persuadere anzitutto sè e gli altri che egli doveva per l'appunto agire come ha agito, che così era bene o per lo meno non era male? E sotto questo aspetto non si può dire che l'immoralità è essenzialmente errore — errore s'intende più o meno volontario, secondochè è più e men conscio?

2. Il bisogno ci può essere: ma la cosa non essere conveniente al bisogno. Dire ad un povero che

ha fame di mangiar pane e formaggio — come la tradizione popolare riferisce di tante regine! — è quello che molti fanno, metaforicamente, s'intende. L'elemosina, come ordinariamente vien fatta, non è un insulto? E quanti, oltre a riconoscere i bisogni altrui, che è già molto, pensano a soddisfarli adeguatamente? Del resto, a parte ora la questione morale, molte infelicità umane non derivano appunto di lì, cioè non già dall'assoluta mancanza dei beni desiderati, ma dalla loro scarsità o comunque dalla loro relativa sconvenienza? Che deve importare al ricco il denaro, se con esso non può comprarsi la felicità? E al potente la potenza, se non può farne l'uso desiderato?

3. Anche il terzo caso si verifica. Quanti non credono che, concesso una volta lo Statuto e mantenutolo più o meno fedelmente, ciò dovrebbe bastare a un popolo *in omnia saecula saeculorum*? Bisognerebbe vedere almeno se quella concessione fu tanto comprensiva, da guarentire tutte quelle altre libertà che vi possono essere subordinate. Altri credono, continuando negli esempi, che educato il corpo sia educato tutto l'uomo, altri che l'istruzione sia tutto e ciò non è vero neppure nell'educazione intellettuale, ecc.

Ora noi sino a questi due ultimi paragrafi abbiamo avuto cura di eliminare tutte le eccezioni e le complicazioni che potevano venire di lì, dal fatto cioè che ogni nostra concezione delle cose è sempre subor-

dinata ad un nostro *giudizio* che può essere così vero come anche falso. E, lungi dal rinnegare però tale distinzione, abbiamo dovuto procedere, tacitamente ammettendo che tutto ciò che si pensa, si crede, si giudica vero, quand'anche lo si debba più tardi riconoscere falso, non è peraltro distinto da ciò che è vero, fintantochè, almeno, si continua a crederlo; e che, trattandosi di un rapporto fra le cose e noi, la natura di questo rapporto non muta, per il fatto solo che noi possiamo errare giudicandone. E così ancora abbiamo proceduto innanzi, eliminando questa considerazione, quasichè i nostri bisogni fossero tutti egualmente veri, sani, buoni, legittimi e quindi egualmente vere, sane, buone, belle, legittime le cose tutte che vi rispondono.

Tutto ciò è vero, infatti, sino ad un certo punto e in una certa misura. Contiene la verità, ma non è tutta la verità. È un fatto che il *bisogno creduto* non si distingue nell'atto in cui lo si crede, dal *credibile*; e per chi vi crede esso è vero e veri ne sono per conseguenza tutti gli effetti. Così, ciò che mi piace è bello, almeno per me; quel che mi par buono, è un bene, almeno momentaneamente, giacchè mi reca sia pure un attimo di felicità; ecc.

Ma possiamo mantenerci volontariamente in questa illusione? E continuare a considerare indifferentemente tutti i bisogni come egualmente veri, sani, utili, legittimi, belli e buoni, e dichiarare bene in

genere tutto che sopperisce ad un nostro bisogno pur che sia; bello tutto che ci dà, come che sia, piacere; utile ogni cosa che ci serve, qualunque sia poi il fine pel quale ci serva? A ciò ripugna la Ragione.

Ci si impone adunque una nuova considerazione della cosa. Se il nostro giudizio è errato, false ne risultano tutte le conseguenze; giacchè un giudizio falso sulla verità di un bisogno porta con sè una serie di falsi giudizî sulla bontà, legittimità, utilità, ecc., ecc. È dunque indispensabile un criterio di verità, di legittimità, per giudicare della verità e della bontà di un bisogno.

Ma — e qui ci avrà da un pezzo voluti l'accorto lettore — a quale stregua giudicheremo noi, ad es., della bontà di un bisogno? poichè è manifesto che è indifferente il sollevare la questione per la bontà o la legittimità, per la verità o la bellezza, ecc... Forse ancora alla stregua della definizione data della *bontà*? Se buono è tutto ciò che risponde ad un bisogno, buono dovrà essere parimenti ogni bisogno, giacchè i bisogni rientrano evidentemente gli uni negli altri, si richiamano a vicenda, e sono in realtà gli uni agli altri subordinati. I bisogni ci si presenteranno così anch'essi, al pari dei fatti, anzi indistintamente, come dipendenti gli uni dagli altri quali effetti da cause (causalità naturale), oppure come terminanti gli uni negli altri quali mezzi a fini (finalità naturale). Ma in tal caso, non saranno

tutti egualmente legittimi o illegittimi e non cadrà, evidentemente, ogni distinzione? (1).

Ma la distinzione esiste in fatto. Bisogna per forza riconoscere che ad ogni momento in pratica noi ci facciamo giudici della verità, della giustizia, della bontà delle cose. In che modo? Con qual fondamento? La filosofia risolve il problema in varie maniere:

1º Si ammette che siano perfettamente determinati un certo numero e una certa varietà di fondamentali rapporti tra le cose e noi — ad es., tre: il senso logico, il senso estetico, il senso etico, a cui si riducono poi tutti gli altri, e che, volendo, si possono alla loro volta ridurre a un solo, il senso religioso (V. pag. 53), — verificandosi i quali, noi *sentiamo* che essi si sono verificati (salvo sempre ad illuderci nel processo del *sentire*); e, in virtù di questo interno sentimento, noi giudichiamo del bene e del male, del bello e del brutto, del vero e del falso, e via dicendo. (È questa è la tesi dei sentimentalisti);

2º Si ammette invece che la nostra ragione abbia un criterio eterno per giudicare della verità,

(1) È quello che accade per l'appunto a chi s'arresta alla considerazione storica della realtà, come bene osserva il Villari (artic. cit.): « ..... La inquisizione, il regno del terrore, S. Domenico e Sant' Ignazio, i martiri e gli assassini sono tutti in relazione coi loro tempi, un portato della civiltà che li produsse. Sono dunque tutti giustificabili o giustificati del pari? »

della bontà, della giustizia, ecc., dei pensieri e delle azioni; ossia l'*idea* stessa della verità, della bontà, della giustizia... assolute; che le serve di pietra di paragone, di termine di confronto, di stregua al giudizio (come pretendono i razionalisti, gli idealisti e gli intellettualisti);

3° C'è un terzo modo di spiegare questo mistero, ricorrendo alla Pratica, cioè all'Azione, cioè ancora all'Esperienza. (E questa è la tesi degli sperimentalisti).

Esaminiamo brevemente tutte e tre queste soluzioni. Prese isolatamente esse sono tutte e tre in qualche parte manchevoli. Come si può *esperimentare* senza ragionare? E come avrebbe l'uomo acquistato *esperienza* se non avesse l'attitudine a *sperimentare*, e se non fosse cioè portato per natura a conoscere il vero e a non appagarsi nè delle prime nè ancora delle ultime impressioni soggettive, ma esclusivamente a quelle verità che crede *provate*? Certo, coll'esperienza, egli acquista nuove cognizioni, nuovi sentimenti, e impara a compiere nuove opere; e alimentando così i suoi costitutivi bisogni di conoscere, sentire e volere, li viene corroborando, anzichè lasciarli morire. Così più che l' idea assoluta del vero, del bene, ecc., egli ne ha il bisogno, la sete inesauribile. Egli, finito, non può avere in sè ciò che è assoluto e infinito; ma può bene tendervi. E poichè vi tende, è naturale che quando crede di esservisi avvicinato, si senta riempire l'animo di

purissima gioia. E così hanno la loro parte di ragione anche i sentimentalisti.

Ma anche questo criterio non può essere che relativo. Se ci affidiamo al sentimento, siamo noi sicuri di non immaginarci di operare disinteressatamente, quando invece la gioia che ci invade, è in fondo una gioia egoistica? Se ci affidiamo all' intuizione o alla ragione, siamo noi sicuri di conoscere, sentire ed operare giustamente, e non piuttosto di prendere in iscambio la voce dei nostri segreti interessi per quella della ragione? o di scambiare la vista acuta di un vantaggio lontano con la visione del lume naturale? Nè la cosa va molto diversamente se anche ci affidiamo all'esperienza.

Per uscire da questo relativismo, che si crede ci porti ineluttabilmente allo scetticismo ed allo indifferentismo, la filosofia consiglia più vie: questa ad es.: abbandonare l' idea che tutto non sia che una concatenazione di cause e di effetti, una correlazione continua di mezzi a fini, secondo la quale ogni cosa diventa in ultima analisi, indifferente; e assorgere all' idea di una causa prima o di un fine ultimo (1), principio e norma d'ogni verità, bontà, giustizia, ecc. Ma, dato ancora che possiamo conoscerlo,

(1) Veramente quest' essere non si può più chiamare nè col nome di causa nè con quello di fine; perchè, essendo per sè, cioè essendo assoluto, non può più appartenere al tempo ed allo spazio, in cui si svolgono e si succedono le cause e i fini.

come giudicheremo quando ne derivano o quando ne deviano le cose di questo basso mondo, e come determineremo se o no uno stimolo particolare e relativo vi si accorda? E, del resto, che cosa sappiamo noi — nel campo della *scienza* almeno — di questo fine ultimo di tutte le cose, dello scopo per cui tutte sussistono, del destino cui sono, infine, chiamate? Sappiamo neppure se ve n'abbia uno, o se siano più d'uno? È, il fine, il divenire ed il progresso? Ma il progresso non è desso un concetto tutto a noi relativo? Esiste un'armonia di quei fini che nella natura e nella storia ci appaiono opposti e contraddittorî? La scienza non può per sua natura rispondere a queste domande.

La scienza non può impunemente uscire dalla sua sfera che è quella del relativo e del contingente, del temporaneo e del finito e non può quindi risolvere l'eterno problema delle cose, spiegarne il circolo, indagare e trovare la *causa prima* o il *fine ultimo* dell' universo, darne in una parola la *legge unica e suprema*. Questo è e sarà sempre il compito della filosofia che tenterà ancora di risolvere il problema *razionalmente*, spingendo la ragione oltre i limiti del positivo e del concreto, alle più elevate analisi, alla sintesi ed alla critica ultima; e della fede, che lo risolverà col sentimento.

Ammettere che noi possiamo avere un' idea, per ciò che riguarda la materia, adeguata dell' eterno, sarebbe come ritenerci in possesso dell'infinito istesso

— il che ripugna al fatto che sappiamo benissimo d'avere una conoscenza limitata e relativa. D'altra parte se la coscienza non fosse che il puro specchio di un mondo relativo e contingente, come potremmo assorgere a certe idee? Dobbiamo perciò distinguere tra la materia e la forma della nostra conoscenza, e ammettere nel nostro intelletto i principî o almeno il principio dei nostri stessi giudizî? Ma anche questo esorbita dal campo della scienza.

Limitiamoci a concludere che la distinzione c' è, in fatto, e che ha importanza massima, e cerchiamo se non è possibile il darle un fondamento scientifico, senza implicare per ora la questione della causa prima o del fine ultimo (1).

---

(1) Se la risoluzione scientifica del problema sia o no *sufficiente* e se non sia per caso *indispensabile* il passo alla considerazione filosofica, non disputiamo per ora; e facciamo a tale riguardo le più ampie riserve.

§ 12. — Il fondamento sperimentale di questa distinzione.

Sommario. — Natura del giudizio pratico — La risoluzione del buon senso — Giudizii erronei — La ragione, o criterio, o giudizio — Valore psicologico delle sinonimie del linguaggio — Come vede le cose la ragione — La condizione del giudizio, ossia della ragione, è l'esperienza — Esempi quotidiani — Esperienze nostre, di altri, di tutti — L'esperienza dei competenti — L' incompetenza dei pseudo-competenti — Errori e correzioni dell'esperienza.

Se dunque, scientificamente parlando, noi dobbiamo rimanere in un campo circoscritto e definito di cose e di azioni, le une relative alle altre, e contentarci d'un concetto — anch'esso relativo — del bisogno e quindi del bene, vuol forse dire che le vedute scientifiche non si possano punto sollevare sull'empirismo volgare? Noi francamente non lo crediamo. Del resto, se mai esiste un sapere che trascenda quello sperimentale, positivo e scientifico, non sarà mai con quello che noi riconosceremo *praticamente* il vero dal falso, il sano dal malsano, il giusto dall'ingiusto, il buono dal malo, il bello dal brutto, ecc., il con-

veniente dallo sconveniente. Che se fosse ad ogni modo necessaria l'*idea prima* della bontà, della verità, della bellezza, questa non diventerebbe un'idea concreta e positiva, se non quando la considerassimo come *incarnata* in questo o quel *caso* pratico, che servirebbe poi di termine di confronto, per giudicare degli altri. E il nostro giudizio sulla corrispondenza maggiore o minore dei singoli casi col nostro ideale (sia poi esso assoluto o relativo ancora) non cesserebbe di rimanere sempre un giudizio relativo, *su dati sensibili.* Insomma, anche se vogliamo ammettere nella nostra conoscenza una duplicità di elementi, assoluti e formali gli uni, relativi e materiali gli altri, la nostra è sempre, nel suo complesso, una conoscenza relativa e fallibile. E il miglior modo di renderla meno *fallibile,* nel campo pratico delle discipline concrete, è ancora — qui volevamo parare — quello di procedere sperimentalmente, positivamente, ossia scientificamente.

Poco monta perciò se rimarranno scientificamente indefinibili il concetto di bisogno in genere e conseguentemente quello di bene in genere, perchè, subordinando questo a quello, non sappiamo poi a che cosa mai appoggiare la distinzione fra i bisogni stessi e fra i beni, in legittimi ed illegittimi. Poco monta, nella pratica, questo cadere della teoria pura in un eterno circolo vizioso o, per dirla col Kant, in una antinomia. Ciò non rende punto impossibile un criterio pratico del bene e del male, del legittimo o

dell'illegittimo; e tale appunto è il criterio scientifico. Quanto è infatti più pratica la scienza, tanto è più positiva.

Lasciamo dunque da parte per un momento le eterne querimonie dello scetticismo, e, pur procedendo cauti e guardinghi come vuole la scienza, mostriamo di apprezzare le risoluzioni sapienti del buon senso. La distinzione si fa in pratica con molto maggior sicurezza che i teorichisti non vogliano; salvo quando a frastornare il giudizio non sottentrino, per ciò che riguarda cose di *interesse sociale*, le vedute del particolare interesse, e, per ciò che riguarda gli interessi dell'individuo medesimo, la passione o il piacere del momento, oppure, in generale, quando vengono a mancare gli elementi del giudizio. Il quale non può essere erroneo, che in buona fede. Chi inganna sè od altri, lo fa colla volontà, non col raziocinio: può bene il raziocinio sragionare in servizio d'una volontà cattiva o almeno passionale e capricciosa, ribelle al dovere ed alla legge, come un adulatore ricco di astuzie e di *mezzi* sragiona presso un tiranno, ed anche pigliar tanta parte al giuoco da farlo quasi sul serio. Ma l'origine prima di tali errori è sempre la volontà. Quando non sono in giuoco le passioni e gli impulsi volitivi di nessuna specie (nemmeno il preconcetto, nemmeno l'amore avvocatesco del trionfo e dell'applauso, nemmeno il gusto estetico del comico) e non è viva nella coscienza altra forza all' infuori che il puro amore del vero, allora se l'errore avviene,

non avviene certo per opera di volontà. E allora, o è soltanto formale, ed è, vale a dire, un errore di definizione, o di divisione, o di induzione, di deduzione o di analogia; o è materiale, e in ogni caso sempre un errore involontario, e dipendente dalla mancanza di dati di fatto.

Abbiamo già visto che questa facoltà di estraniarsi, fino a un certo punto e in talune condizioni favorevoli, agli interessi ed alle passioni personali, come pure di poter oltrepassare i gusti del momento, c'è in noi, ed è quella che abbiamo convenuto di chiamare *ragione* o *criterio* od anche *giudizio*. Tutte queste parole infatti indicano tanto la *ragione* delle cose, cioè la loro causa o la loro essenza o il fine cui rispondono, quello per cui sono, o un *criterio* per giudicarne, cioè un fine da noi percepito; quanto ancora, da ultimo, il *giudizio* che noi ne diamo, ove quell'essenza e quel fine sono affermati. Importantissima ci pare questa conferma, che ci viene dal linguaggio, del fatto che la coscienza è una sola; che essa è un'attitudine generale, ma che si manifesta in atti particolari, che sono i suoi sentimenti, i suoi voleri, i suoi giudizî, i quali sono determinati dagli stati di essa coscienza, che alla loro volta sono i suoi bisogni, dipendenti infine dalla natura stessa e dall'essenza di lei e delle cose, dunque dalla *ragione* loro. La coscienza, in quanto ragione teoretica, è stata definita la facoltà *di veder le cose come sono,* definizione che converrebbe veder di intendere.

Se infatti per *veder le cose come realmente esse sono* noi intendiamo: come esse appaiono — non a me, o a te, nè a qualsiasi uomo, in qual si voglia momento passionale o interessato noi lo prendiamo, in un qualunque grado della sua educazione mentale e con quel corredo che può avere di nozioni positive — ma come esse appaiono a qualunque uomo si trovi ad essere, in un determinato punto della sua vita e della storia, proporzionatamente alla difficoltà del giudizio da dare, tra i meglio agguerriti a darlo, libero per quanto è possibile da prevenzioni perturbatrici e disposto a valersi, senza restrizioni ingiustificate, di tutte le prove e di tutti i dati possibili; — allora colla definizione della ragione noi restiamo in un campo positivo e scientifico. Ma qualora, per *vedere le cose come esse sono*, s'intenda che noi possiamo realmente *vederle come sono* e non come ci appaiono, e si fa così assegnamento su una conoscenza assoluta delle cose e non relativa, allora siamo fuori della scienza, senz'altro. In altre parole, la ragione vede le cose in un modo in cui, con la necessaria preparazione, tutti hanno la possibilità di riuscire a vederle; vede cioè le cose come *a tutti i capaci* possono apparire. Ogni questione *ulteriore* è filosofica.

Concludendo, adunque, noi distinguiamo in pratica il sano dal malsano, il bello dal brutto, il buono dal cattivo, ecc., riportando evidentemente questa distinzione ai *bisogni* da cui le cose varie provengono e cui sono chiamate a rispondere e implicitamente di-

stinguendo, quindi, i bisogni legittimi dagli illegittimi. Orbene, quali possono essere le condizioni di tali giudizî pratici?

La condizione è una sola, nient'altro che l' « esperienza »; — l'esperienza, che mettendoci in grado di scorgere una certa correlazione di mezzi a fini, o di effetti a cause, ci dà appunto gli elementi necessarî per giudicare non spassionatamente, ma secondo *verità*, se o meno quei dati mezzi possano raggiungere quei dati fini, e se da quelle cause possano venire quei dati effetti, e quindi consigliarci sulla via da tenere in pratica. Quando, essendomi dimenticato di innaffiare una pianta, me la vedo morire, so bene che essa aveva *bisogno* di essere innaffiata e che, se la volevo conservare, *dovevo* ricordarmi di innaffiarla. Avendo fatto una volta la prova che, mangiando mentre si è troppo stanchi, non si può digerire, vengo bene a conoscere che, in tal caso, il primo bisogno da soddisfare non è già quello di nutrirsi, ma quello di riposarsi. Quando ho fatto più volte l'esperienza, contando più oggetti materiali omogenei, che due e due fanno quattro e ho poi fatto la regola generale e astratta che due e due fan sempre quattro, io son tenuto a ricordarmene ed è affatto *colpa* mia se non me ne ricordo. Quando per effetto di una mia azione — magari inconsiderata — qualcuno ha ricevuto un danno e io vengo a conoscerlo, e non posso fare a meno di attribuirlo a quella causa, devo provare rimorso di quell'azione anche involontaria, e fare immediato proposito di essere meno sbadato un'altra volta. L'uomo buono s'astiene da tutto ciò che egli sa, per esperienza sua od altrui, possa far soffrire qualcuno direttamente o indirettamente, o faccia soffrire senza far del bene, o ancora, pur non facendo soffrire, sia male. E se n' astiene perchè egli, a mente calma e a cuor riposato, non vuole, non vede ragione di odiare alcuno e ama realmente tutto il prossimo *quasi* quanto sè stesso.

Noi facciamo ogni momento di questa sorta di esperienze; e quando non ci vagliamo proprio delle nostre, quelle degli altri ci giovano, dei competenti in ogni singolo ramo, di quelli che hanno acquistato un'autorità rispettabile, o di quella esperienza generica, impersonale che è consacrata nei proverbi, nelle massime, nelle credenze, negli usi, nelle tradizioni di tutto un popolo, trasmessa per eredità nelle disposizioni stesse inconscie, o negli istinti spirituali e nelle tendenze impulsive degli individui, come tramandata col linguaggio, colla poesia, colla religione, colla morale, colla scienza, di padre in figlio, di generazione in generazione.

Così domanderemo al medico le opportune informazioni sull'uso del laudano o della caffeina, all'architetto se il palazzo ducale di Venezia ha bisogno o no di restauri, al pedagogista se sia o no opportuno cominciare molto presto l' insegnamento ad es. della geometria e in quale misura, all' avvocato se dovendo scrivere a chi ci ha fatto danno potremo

legalmente usare di tale o tal altra parola, e via dicendo. E, in generale, tanto è vero questo, che in ogni cosa di qualche momento tutti siamo soliti a *consigliarci*, non foss'altro, con noi stessi e molte volte con gli altri. Salvo poi a fare, nella più parte dei casi, quell'uso che ci piace degli altrui consigli; nè sempre a torto, nè per effetto soltanto delle nostre passioni. Vi sono cose in cui neppure il competente non ci può consigliare o meglio in cui veri competenti non siamo che noi.

Ed anche accade che il competente si inganni, ossiachè egli non sia in fondo che un preteso competente. Non domanderemo mai ad un pedante consigli sul nostro modo di scrivere, o a uno di quegli uomini che sembrano, dico, *sembrano* senza sesso sul modo di amare, o a un avvocato sul modo di sciogliere presto e amichevolmente una lite, nè chiederemo alla storia che di risolvere questioni storiche ed alla scienza altro che questioni di natura scientifica. Male fanno quelli, ad es., che intromettono la religione dove non c'entra; e così fanno in generale i fanatici di tutte le specie; quelli che snaturano le cose, riducendo l' esercito a burocrazia; l' amministrazione a polizia; e via dicendo; e quelli che giudicano di un' arte colle vedute e coi criterî proprî d'un'altra, come accade così spesso dei critici di pittura, che ho visto chiamati « d'origine letteraria », o dei critici di filosofia « d'origine scientifica » e via dicendo.

Certo noi sbagliamo, talora, anche l'esperienza. Ma il tempo e il controllo dei più scalzano le opinioni erronee che ne derivano. Certo vi son casi, in cui ci vengono a mancare gli elementi necessarî per fare una buona esperienza — ma probabilmente a sostituire, in questi casi, la deficiente esperienza non basterebbe neanche la assoluta sapienza d'un filosofo!

---

§ 13. — Questa distinzione è base a più altre.

SOMMARIO. — Il criterio della legittimità dei bisogni — Opposte categorie di bisogni rispetto ad un dato essere — Gerarchia degli esseri e dei bisogni rispettivi — Delle relazioni dell'uomo colla natura — delle nazioni tra loro, dei sudditi collo Stato, dei cittadini fra loro — Il conflitto dei bisogni — Questa distinzione è comune a più arti e più scienze — Ragione di tanti traslati e di tanti scambî di parole d'uno in altro campo — Esempî tratti dal linguaggio economico, giuridico, politico, logico, estetico, etico — Ancora dell' unità fondamentale della coscienza.

Il criterio scientifico per giudicare della bontà o della legittimità dei bisogni è adunque semplicemente la correlazione empirica fra di essi. Quei bisogni che si riconoscono subordinati a fini già riconosciuti alla loro volta buoni, si ritengono buoni; cattivi gli altri. Così tutti i bisogni possono essere distribuiti in due opposte categorie, rispetto all'essere qualsiasi, cui si riferiscano :

1° la categoria di quelli che sono subordinati al bisogno generico della conservazione, dello sviluppo, del perfezionamento e della riproduzione di questo

essere — che vengono così a rispondere al bisogno comune a tutti che è appunto quello di *essere* o di *diventare*;

2° la categoria di quelli che non sono per contro subordinati a questo fine, cui non servono o cui anzi si oppongono.

E poichè gli esseri tutti sono naturalmente distribuiti in una certa gerarchia, si intende che i bisogni loro vanno collocati in una corrispondente gerarchia. L'uomo, l'essere superiore sulla terra, può bene in un certo modo farsi centro di tutta la vita terrestre. Il che vuol dire che la conservazione medesima degli altri potrà venire subordinata alla sua; ma non già ch'egli abbia sempre il diritto di sacrificarla quando non può dimostrare d'avere *un vero bisogno* di farlo. Così l'agricoltore ha diritto di distruggere gli animali nocivi, di strappare le erbe maligne; come l'entomologo di infilzare le farfalle; o il fisiologo di sezionare i poveri conigli; e via dicendo. Come si vede, ma giova notarlo, questo bisogno di sacrificare le *vite* inferiori, può essere vario assai: può essere anche semplicemente un bisogno estetico, o semplicemente edonistico, come nella caccia, che non vorremmo mica condannare irremissibilmente come certi moderni rigoristi; può essere la semplice curiosità di sapere o la rigorosa esigenza dello esperimento scientifico; può essere necessità vera, fisica o morale, come quando uccidiamo per difendere noi e la nostra proprietà, o quando uccidiamo per vivere, o

quando ancora speriamo di trovare, facendo l'esperimento *in anima vili*, il modo di curarci e di guarirci. Ma l'animo gentile sente quando si tratta invece d'un crudele capriccio. Ho conosciuto una signorina che si faceva scrupolo di ritenere una farfalla, di cui avesse già un doppio esemplare, e, riaprendo la rete, la lasciava fuggire.

Forse qualcuno dei miei lettori avrà letto di quell'antico principe indiano, che aveva l'animo pieno di tenerezza verso tutte le creature e non avrebbe ucciso una locusta. Anche qui *in medio stat virtus*. Le esagerazioni sono ridicole, ma non sono frequenti nei popoli dotati di quel senso della misura che è così caldamente raccomandato dagli aforismi dei filosofi greci. Di qui, ad ogni modo, si potrebbero prendere le mosse per discorrere di quella parte della morale che può intitolarsi « Delle relazioni fra l'uomo e la natura ».

Nella società umana istessa fra una razza e l'altra, e l'una e l'altra nazione: come del resto in una nazione sola fra l'uno e l'altro potere, fra i molteplici bisogni di essa, si vien stabilendo veramente una gerarchia. Tra una razza che non solo si ritenga superiore, ma che effettivamente abbia dimostrato di esserlo, come la bianca, e una razza rispetto a quella inferiore, come ad es. la nera, bisogna fare una distinzione. Ma la differenza più bella è quella che la razza superiore afferma riconoscendo nell'inferiore gli stessi diritti umani. Così le relazioni tra nazione

e nazione, anche in guerra, non dovrebbero mai esser tali da misconoscere il *Diritto delle genti*; il cui fondamento sta nei bisogni o nei diritti comuni dell'umana natura. Lo stesso si può dire per gli individui. Sia pure riconosciuta la superiorità di Tizio su Caio, ma non in modo di offendere mai i diritti generali del cittadino, fondamento del diritto civile. E quanto alle relazioni dei sudditi verso lo Stato, questo deve rispettare i diritti *politici* di quelli, e quelli l'autorità di cui essi stessi l'hanno investito.

Nell' uomo medesimo è possibile il conflitto dei bisogni, e questo è veramente il campo proprio di ciò che chiamavamo in stretto senso morale. Anche qui vuol essere cercata più che altro l'armonia dei bisogni. Tuttavia, come l'umanità ha il diritto e il dovere di cancellare dal novero delle nazioni civili, il che vuol dire in questo senso umano, quella che si sia mostrata indegna di quel nome e quindi di partecipare ai benefizî del diritto delle genti; come il potere civile può e deve mettere « fuori legge » chi se ne è mostrato degno; così ancora l'individuo ha il diritto e il dovere di considerare certi suoi proprii pensieri, e desiderî e sentimenti e azioni, vale a dire in fondo, certi bisogni, come di lui non degni, e vergognarsene, e soffocarli e cancellarne, per quanto è possibile, con l'ammenda volontaria, col pentimento sincero e una condotta severa, perfino la memoria. Ciò che negli esempi prima citati suol fare « il diritto di guerra » o « il diritto penale », in quest'ul-

timo caso ci insegna la morale pratica, o l' interna disciplina morale.

Ma noi non dobbiamo insistere su questo argomento.

Quello che a noi preme ora di rilevare si è che questa distinzione è importantissima. Essa ricorre in tutti i campi ed è essenziale in tutte le scienze ed arti che hanno, a comune base, il terreno dei bisogni. È quella che noi a volta a volta facciamo, così *in senso proprio* come *in senso traslato*, fra il sano e il malsano, l'utile e il dannoso, il giusto e l'ingiusto, l'onesto e il disonesto, il bello e il brutto, il vero e il falso.

Della quale promiscuità e sinonimìa di termini deve la scienza cercare e recare le ragioni. Una di esse sembra a noi si possa rinvenire nel fatto che tutti questi non sono che termini generici esprimenti i varî aspetti e i varî momenti relativi ad un unico fatto fondamentale, l'esistenza di un bisogno e l'avvenuta o l'impedita sua soddisfazione. I quali acquistano solo un valore particolare alloraquando si adoperano in un particolare campo di studi, siano poi o no accompagnati da speciali aggiunti distintivi o contrassegnati da una speciale intonazione della voce e dalle sottolineature dello scritto.

Dedicheremo il resto del presente paragrafo a darne un piccolo saggio.

Si può infatti, per cominciare, anche fuori del campo particolare dell'economia, parlare di *bisogni*.

E quelli di cui si occupa l'Economia sono di già i *bisogni economici*, o per lo meno dei bisogni, economicamente considerati, benchè non sempre lo dica. Vi sono infatti, come ora sappiamo, altri bisogni che sono diversi da quelli economici, o per lo meno che noi possiamo considerare diversamente da come li considera l'economia; così vi sono bisogni estetici, morali e logici; vi è un bisogno di amore, che il denaro non paga, si sente il bisogno di una fede, che non si può comprare, e via dicendo.

Così, relativamente a questi altri bisogni, vi sono altri *valori* diversi dal valore economico, o dal così detto *valore* per antonomasia; e cose che *costano* benchè non del denaro, e sono *utili* benchè non economicamente, e hanno *pregio* e non *prezzo*, che sono *convenienti* e pur non di una convenienza interessata; o che destano un *interesse* che non è finanziario, ecc.

Viceversa, noi parliamo di cose finanziarie ed economiche con termini che sono tolti a prestito ad un altro linguaggio. Noi diciamo, ad es., una *bella* sostanza, un *bel* prezzo, una *bella* operazione finanziaria; e in senso economico parliamo di un *bel* contratto, di un *bell'*acquisto, ecc.... intendendo parlare di cose che non ci dànno veramente un *piacere estetico,* ma propriamente un *piacere economico.*

Questo stesso linguaggio estetico noi portiamo in ogni specie di questioni. E i pregi estetici della forma letteraria, come la chiarezza, la convenienza, la sem-

plicità, l'eleganza noi li riconosciamo anche nella forma di qualsiasi discorso, se bene non letterario affatto. E bella, ed elegante diciamo una dimostrazione matematica, così come un' operazione chirurgica. Ed è noto con che facilità i medici parlano di « un bel caso » il quale consiste il più delle volte nella più atroce combinazione di mali, che macabra fantasia possa mai immaginare.

Del resto, di rimando, in altre cose, come ad es. in arte, non usiamo noi altre volte del linguaggio igienico? « *Una commedia sana* » noi diciamo e parliamo ancora di *sana morale*, *sana filosofia*, e via dicendo. Sano diventa in questi casi sinonimo di bello, di retto, di buono, di vero. Come d' altra parte *vero* diventa sinonimo alla sua volta di *sano* (come nell'esempio: un vero bisogno di mangiare e, viceversa, una *falsa* fame), o di *utile* (questo è un *vero* temperino, questa è la *vera* locomotiva!), o di *buono*, *bello*, *giusto*, ecc. e ciò, come si vede, tanto nelle espressioni positive quanto in quelle negative.

Ma l' esempio più opportuno è forse quello dato dalla parola « bene ». Beni, in economia, sono le ricchezze; il bene estetico è il raggiungimento della bellezza; il bene in giurisprudenza è il riconoscimento di un diritto; il bene morale è l'adempimento del dovere. Ma non la si finisce così presto colla promiscuità dei termini. *Ricca* si dice, in estetica, un'opera che, non solo nella materia di cui è composta, dia una qualche idea di abbondanza; e vi sono

doveri anche fuori della morale. E non solo il dovere, ma il rimorso è comune alla coscienza morale e ad altre forme di coscienza. L'artista sente una specie di rimorso se sbaglia, e lo stesso si deve dire dello scienziato, tanto più quanto più lo sbaglio può dipendere da disposizioni volontarie; nè la questione della *libertà*, con le annesse della responsabilità, del merito e del demerito, del premio e della pena, è proprio esclusivamente morale o giuridica.

Ma è inutile annoiare il lettore con questi esempi. Egli ne saprà trovare ben altri. La ragione del fatto è questa: che questi varî campi hanno un fondamento comune: l'unica relazione fondamentale tra le cose e la coscienza, relazione che non può essere che di convenienza o di ripugnanza. Nell'un caso si verificano certe condizioni, nell'altro certe altre. Le conseguenze varieranno, come vedremo, da un campo all'altro dell'attività umana; ma la condizione prima non muta; è sempre quella; ed è sempre quella la coscienza che ne giudica. Perciò ancora tutto il linguaggio psicologico è così confuso e quindi la parte *psicologica* dei linguaggi scientifico, estetico ed etico. Perchè si dice *comprendere* la musica, invece di *sentire*? e perchè si parla di *idee* musicali e di musica *difficile* ad intendere come se si trattasse d'un teorema matematico? D'altra parte « vuol essere così » non è sinonimo di « così è »? Ciò vuol dire che i termini relativi alle tre funzioni di sentire, cioè propriamente provar piaceri e dolori; di percepire,

conoscere, intendere; di volere, desiderare e quindi amare, si scambiano; perchè realmente le tre funzioni psicologiche s'intrecciano e non c'è quasi percezione indifferente, nè si può sentire senza intendere, e il fatto fondamentale è sempre la coscienza.

---

§ 14. — Le differenze specifiche.

SOMMARIO. — Si vuole evitato l'equivoco: riunire non è confondere — L'oggetto specifico dell'igiene, della medicina e della chirurgia e conseguente determinazione del senso non traslato della parola *sano* — L'oggetto specifico dell'economia: il bene economico — La sfera propria del diritto: la soddisfazione giuridica — L'oggetto specifico delle scienze morali propriamente dette: della estetica, della morale, della scienza — La « storia » intesa come « fatto » e oggetto di scienza e d'arte — La politica, l'educazione.

Non vogliamo però cadere in un equivoco. Tutto il precedente ragionamento non tende a *confondere* questi varî campi dell' attività umana: ma solo a *riunirli* e subordinarli al *genere* cui appartengono. Ciascuno però si distingue per certe differenze specifiche, il determinare le quali però non è più veramente il còmpito della teoria generale dei bisogni.

Tuttavia, nell'interesse stesso della dottrina generale, sarà bene il darne sin d'ora un piccolo saggio.

Tutte le particolari differenze specifiche sono già contenute implicitamente nella distinzione fondamentale contenuta nei §§ 8 e 11, e anche il criterio dif-

ferenziale non può essere altro. Non si deve quindi far luogo a una restrizione più rigorosa che non consenta la suddetta formola.

Così ad es. può essere subordinato al criterio igienico tutto ciò che può aver che fare, più o meno direttamente, colla conservazione fisica dell'individuo e della razza; e null'altro che questo. Ma bisogna subito osservare che possono avere una qualche relazione con un simile intento le cose più disparate; e non restringere arbitrariamente il campo delle ricerche medico-igienico-chirurgiche. Dalla maniera come sono fabbricate le nostre calzature, che possono storpiarci i piedi, fino alla diffusione di certe teorie che turbando l'animo finiscono per infiacchire anche il corpo; dalla scoperta della fotografia o dei raggi Röngten fino ai giuochi ginnici, alla bicicletta, al canottaggio che possono recare tanti vantaggi nell' educazione fisica, che cosa non può mai entrare più o meno direttamente nel campo medico? Questa fondamentale unità delle cose più disparate spiega come gli antichi codici religiosi contenessero insieme disposizioni d' ogni fatta, regole igieniche, precetti economico-giuridici, e la legge stessa morale e religiosa. E spiega come oggidì, nel secolo della *specializzazione* (mi si perdoni l'orribile termine!), si siano dovute inventare la medicina legale, e i corsi di igiene per gli architetti e per i maestri di scuola. E come ancora oggidì la morale vera debba valersi dell'igiene, dell'economia, del diritto ecc. in gran copia.

Trattandosi però di igiene e medicina, vediamo come, a seconda sempre della formola fondamentale, si determinano ancora i concetti relativi di bene e di male, di piacere e di dolore, di bellezza e bruttezza, ecc Trattandosi della salute del corpo, il *bene* è sempre ciò che conferisce un vantaggio materiale, e la *bellezza* è sempre relativa alla forza, alla resistenza del corpo. Io non nego con ciò nè che questa *bontà* possa essere parte della bontà morale ed esservi subordinata, nè che questa *bellezza* non sia gran parte anche della *bellezza estetica* del corpo; ma le distinguo, come conviene, in quanto vanno distinte. Il *piacere* poi non accompagna sempre il bene igienico o medico-chirurgico. È regola igienica ad es. di lavarsi molto bene; ma chi non s'è avvezzato a sentire il *bisogno* di lavarsi non vi prova alcun piacere. Così appunto perchè non si può sempre soddisfare un bisogno, senza lederne altri, molti *beni* non sono scompagnati da certi *mali*. Sarà bene per voi di farvi estirpare un dente, ma voi non sentirete probabilmente che il male, cioè il dolore dell'estirpazione. È però inutile insistere su di ciò.

Gli economisti cercano naturalmente di delimitare il loro campo. Ma non è impresa facile. Quali azioni saranno economiche? Uno risponde: « Quelle che saranno determinate da un bisogno », e non sono tutte? E del resto che cosa sarà quel bisogno, se non già un bisogno economico? La nostra teoria risolve facilmente la questione. Saranno economiche

tutte le azioni e cose che potranno essere subordinate al criterio economico (V. § 8). Nè curiamoci qui di essere più rigorosi della natura, procedendo a restrizioni eccessive. Non possono essere subordinati al criterio economico se non quelle cose che possono avere un *valore pecuniario*. Tutte quelle e non altro che quelle. Così quelle di cui la proprietà è di tutti, come l'aria, il sole, e, salve le eccezioni, l'acqua, la pioggia, ecc. non hanno un valore diretto, e ognuno può averne. Noi soddisfacciamo il nostro bisogno di respirare senza spesa alcuna; però, indirettamente, anche ciò può entrare nel campo economico. Chi vuole una casa più aerata, più soleggiata; chi vuole acqua potabile ove naturalmente non ce n'è; chi la vuole senza far fatica, chi la vuole per innaffiare i suoi campi, mentre altri pure la richiedono (e bisogna quindi trovare una regola distributiva), ecc., deve *pagare*. D'altra parte vi sono cose che il denaro non riesce a comprare; ad es., l'amore. Così, sebbene il denaro paghi i medici non procura sempre la salute (i maligni potrebbero dire: anzi mai); nè, sebbene si paghi per andare a teatro, non vi si trova sempre il piacere desiderato; il denaro non vi assicura quel « riso » che risana l'animo, o quelle dolci emozioni che lo elevano. Del resto non bisogna fargliene un torto. Il denaro non promette già la *soddisfazione*, ma l'oggetto che *può* recarla. Vendendovi del vino, il negoziante non può assicurarvi che lo *gusterete*. Se è onesto, potrà guarentirvi che vi

offre una merce buona; buona cioè nel senso che, nelle condizioni normali, vi deve soddisfare, ma di più non può fare. Ed ecco come di qui risulta chiaro il concetto economico di bene. Beni sono le cose o il valore che le rappresenta: il bene economico è sempre materiale o *materializzabile*, o, come anche si dice, *realizzabile*.

E il piacere economico anch'esso è specifico. Non è quello che sperate di procurarvi spendendo: come il piacere di vestir bene, di star caldi, di trovare in casa e fuori i proprii agi; ma quello di *comprar bene*; cioè di assicurarvi la maggior quantità e la miglior qualità (oggettive) di mezzi di godimento, spendendo il meno possibile. E chi spendesse pel gusto di spendere, come si suol dire, o senza mai badare al rapporto tra il valore *reale* degli oggetti acquistati e il valore pagatone, semplicemente non agirebbe in modo economico.

Uguale se non maggiore difficoltà si incontra per determinare quali fatti possano e debbano cadere entro la sfera del diritto. Quali bisogni, in altre parole, possono essere riconosciuti come diritti? Noi ne riconosciamo molti, scrivendo e parlando, che non si potrebbero *legalmente far valere*. Perchè noi prendiamo allora la parola *diritto* nel senso suo più generale; ma non tutti i *diritti* possono essere riconosciuti ed acquistare una forza giuridica. Come non tutto si può comprare, non tutto si può ottenere colla sola forza della legge. Avete il diritto di

essere rispettato, e sta bene; ma se non siete capace di farvi moralmente rispettare, la legge non potrà aiutarvi per nulla. Potremo punire chi vi insulta; ma questo non vorrà ancora dire che, dopo il castigo, vi rispetti più di prima. E ciò perchè il diritto positivo sancisce sempre delle disposizioni *materiali* ed anche quando considera i danni così detti morali li valuta in denaro, dunque li materializza. E come naturalmente non si cerca di comprare ciò che non presenta alcuna utilità, così non si pensa nemmeno a far valere un diritto, se non è di qualche importanza. Si trovano di quelli che per un nonnulla *fanno causa*. Ma sempre quando ci può essere la speranza di una qualche soddisfazione, quando si tratti cioè di cose che dipendono da una *volontà* che può, dalla forza morale e materiale della *legge*, essere *frenata*. In caso diverso, si deve per forza ricorrere ad altri mezzi; i quali sono, come si vede, preferibili anche tra gli uomini. Chi vorrebbe intentare una causa ad una mosca, perchè gli lede il diritto alla tranquillità, o indagare quale può essere la responsabilità penale d'una volpe che gli uccide le galline nel pollaio? Alla mosca si apre filosoficamente la finestra, e per la volpe si prepara una buona trappola. Dagli uomini-mosche ci si difende con un po' di spirito e dalle volpi umane con un po' d'astuzia e di cautela. Noi cerchiamo adunque l'opera della giustizia, o quando ci è indispensabile, come quando ogni altro mezzo di farci giustizia da noi medesimi ci recherebbe danno, e d'altra parte l'ingiustizia ci è insopportabile; oppure quando per amore quasi disinteressato della Giustizia, vogliamo riconosciuti i nostri diritti, o quelli che riteniamo tali. Quest'ultimo è il caso più propriamente giuridico. Il bene specifico è qui la soddisfazione della giustizia, il riconoscimento di ciò che è giusto, il rispetto di un diritto; e non è più rappresentato da un oggetto, come nel campo economico, ma da un *giudizio*. E il piacere specifico è l'appagamento morale, non il materiale vantaggio. Che se per solito si ricorre alla giustizia per un motivo interessato, non mancano i casi, in cui si vuole la giustizia, per la giustizia. Noi non possiamo ora diffonderci sull' argomento; ma per il nostro intento quello che abbiamo detto ci sembra sufficiente.

E veniamo finalmente al campo proprio delle scienze strettamente dette morali (§ 4).

Al criterio estetico non possono essere subordinate che le cose destinate a procurarci quel piacere specifico, che non è corporeo, nè interessato, nè personale (nel senso spiegato nel § 10), ma spirituale, disinteressato, impersonale, che si chiama per l'appunto piacere estetico; e che non ha nulla a che fare, nè col piacere economico, nè colla soddisfazione giuridica, nè col diletto di capire e conoscere, nè perfino coll'intimo soddisfacimento morale; quantunque possa, per così dire, *innestarsi* su ogni altra specie di piaceri; ma è il piacere proprio dell'*operazione psicologica di sentire;* piacere che è

perciò più facile procurarsi, non già quando si sente molto violentemente, e coi sensi, ma quando, ad es., *si ricorda* o quando, ad es., *si desidera* di sentire, cioè, in genere, quando *si immagina* di sentire. Il che non vuol già dire che le cose reali non ci possano dare un'emozione estetica, tutt'altro: ma solo che esse non ce la dànno se non mercè una certa astrazione dalle loro qualità reali e immediate, e indipendentemente dai nostri personali interessi; richiedendo sempre la contemplazione estetica una certa capacità, anche nel calore della passione, di riflettere e di colpire i tratti principali così dell'altrui come della nostra propria agitazione. Se parlando di cose che molto gli premono o nel calore della discussione altri o non ha o perde quella tale tranquillità interna che gli permetta di ascoltare sè stesso, di guidarsi e correggersi, e ciò vuol dire implicitamente di avvertire come piccole dolorose punture le dissonanze del suo discorso e come altrettanti piaceri i tocchi felici, non sarà mai un *oratore*. Giacchè l'oratoria è una delle arti belle. Così, se udendo un uomo appassionato narrare i suoi casi lagrimevoli con molta vivezza di rappresentazione, voi vi impietosite tanto da non aver più altro pensiero in mente, che di recargli soccorso, e non vi rimane un briciolo di coscienza libero dal sentimento morale della pietà e dalla morale volontà di soccorrerlo, voi non potete osservarlo, e *gustare*, anche in mezzo alla compassione che vi fa, il *piacere* di

sentirlo raccontare, che sarebbe un piacere estetico. Noi non possiamo qui ora neppur tentare di definire la natura del piacere estetico; nè vogliamo compromettere la dottrina generale con un'applicazione improvvisata in poche parole. Ma speriamo di poter dimostrare in avvenire che questa nostra formola non solo non circoscrive in troppo angusti limiti il campo dell'arte, pur distinguendo il piacere estetico dai comuni piaceri, ma anzi è la sola che non sminuisca la reale vastità del campo dell'arte. Non vi è quasi cosa che non possa più o meno direttamente e facilmente *esser fatta estetica*.

Da quanto abbiamo detto si vede che in estetica l'elemento principale è il piacere. Qui la soddisfazione consiste tutta in un sentimento, e, se la cosa destinata a procurarlo non lo procura, non è estetica; quando almeno colui al quale non riesce a procurarlo, può dimostrare d'essere capace di un sentimento estetico. Il *bene estetico* è dunque esclusivamente il bello; ma può esser *fatto bello* non solo il *vero*, ma il *buono* in tutte le sue specie: però sempre a patto che *possa piacere*, e solo in quanto *piaccia* in quella maniera e in quelle forme, che l'estetica spiegherà.

Al criterio morale non possono essere subordinati che i pensieri, i desiderî, i voleri, le azioni che mirino al *bene morale*, cioè ad un bene disinteressato, impersonale (nel senso spiegato nel § 10), ecc., ad un bene cioè che non è il benessere fisico, nè la felicità personale solamente, nè l'interesse pecuniario,

nè nulla di quanto può cadere sotto altra sfera che quella morale; ad un bene cioè che non consiste nè negli *oggetti*, che gli possono servire di mezzo, nè nei *vantaggi* che reca, ma consiste tutto in quell'intima soddisfazione della parte più elevata della coscienza — di quella che si chiama appunto, per antonomasia, semplicemente coscienza — che è la soddisfazione di fare ciò che va fatto, di uniformarsi ad una legge non soggettiva, di adempiere ad un dovere, di fare insomma ciò che la coscienza stessa nella sua forma disinteressata e impersonale ci indica come buono. Non sono quindi veramente morali che le azioni ispirate a questo concetto, e tutte quelle che lo sono. Così se tu ti fermi a dare un soldo a un povero, per istrada, per fare impressione a una bella ragazza che ti vien dietro e che forse penserà al tuo buon cuore, tu non agisci moralmente. Il vantaggio al povero lo rechi, ma la tua intenzione non è morale. Vi è tanta parte della cosiddetta morale che pure non è che *egoismo* e non è quindi morale. La *morale dell'egoismo*, che ha tanti pregi, ha anche quello d'essere la sincera espressione di ciò, ma non è morale, è tutt'al più eudemonologia. La distinzione posta dal Rosmini è molto opportuna.

Ciò che s'è detto è sufficiente per far vedere che l'elemento principale in etica è il *motivo* che determina la volontà. Il bene morale non è più nè un oggetto, nè un vantaggio, nè un piacere, o altro, è l'opera della buona volontà, della buona intenzione,

cioè l'opera di una volontà ispirata a ciò ch'essa crede la legge, il dovere, il bene. E vi sono infatti azioni etiche *sbagliate*, che non cessano però di essere etiche, almeno intenzionalmente. Ciò che non vuol dire che la morale non si proponga o non debba proporsi il *bene effettivo*; tutt'altro: anzi l'intenzione non è veramente buona, se non si ispira al bene vero, cioè reale ed effettivo; donde si possono trarre gli argomenti per combattere tutte quelle forme di morale, che dimenticano l'uomo e i suoi bisogni e si isteriliscono nella casuistica, correndo dietro ad ogni pensiero, ad ogni immagine, sottoponendo l'individuo ad una continua e dannosa perquisizione di sè stesso, che lo scoraggia sulle sue forze medesime, che lo umilia eccessivamente con lo spettacolo continuo delle sue imperfezioni se pur non lo esalta con quello della sua santità. La morale vuol essere scaldata dall'affetto, illuminata dal buon senso, ispirata da una chiara conoscenza della vita e dei suoi bisogni.

Con ciò che s'è detto del bene morale non si vuole poi niente affatto escludere che vi sia un *piacere morale*. Certo che c'è. E ben a ragione lo Schiller fece, in poche parole, la critica, come ognuno sa, alla teoria, in questo troppo rigorista, di E. Kant. Ma solo il piacere etico è ancora un *piacere specifico*. Se tu riesci a vincere una tentazione, gusterai questo piacere, che non vuol essere confuso niente affatto col sentimento del vantaggio ottenuto, coll'amor

della lode, coll'orgoglio della superiorità, ecc., ecc., benchè, così frequentemente, li si confonda.

Con ciò vien forse di troppo limitato il campo della morale? Non più di quelli dell' arte o della scienza. Io insisto a dire che le coscienze morali pure sono rare per lo meno come quelle artistiche e scientifiche. Però come tutti più o meno possiamo capir l'arte e la scienza, godere dei frutti di esse, così tutti, più o meno, possiamo approfittare dei precetti della morale. In una cosa, per esempio, diventiamo tutti moralisti; ed è nel giudicare gli altri!

Finalmente al criterio scientifico sarà sottoposto tutto ciò e solo ciò che possa importare di conoscere. Quest'importanza varia, è relativa cioè allo stato delle singole scienze. E mentre l'interesse scientifico è in fondo uno in sè e semplicissimo, come quello che consiste in un rapporto primo della coscienza colle cose, cioè il desiderio di *conoscere*, può tuttavia, se lo si guarda scomposto in tanti interessi particolari quanti presiedono alle singole divisioni della scienza, considerarsi come molto complesso. Non solo abbiamo l' interesse *storico*, quello strettamente *scientifico* e quello *filosofico*, propriamente detti (come ho cercato di mostrare in un precedente lavoro); ma abbiamo l' interesse pratico e quello teorico, l' interesse cioè che possono offrire le scienze applicate o scienze-arti e quello che offrono invece le scienze cosidette pure, ecc. Vi è l' interesse che desta lo studio delle matematiche e quello delle scienze naturali propriamente dette; vi è un interesse anatomico ed uno fisiologico distinti fra loro; e il criterio chimico differente da quello fisico. Ma limitiamoci alla considerazione del regno umano.

Ogni ramo dell'attività umana offre un interesse scientifico speciale, che tende a fondare e sviluppare la scienza speciale di quel ramo, scienza che può prefiggersi un duplice scopo. Talora non l'ha che pratico, come nell'esempio dell'igiene e della medicina, ove l'interesse scientifico è sempre subordinato a quello pratico, che è l'arte di prevenire e curare le umane malattie. Ma tal'altra l'ha teoretico e pratico, come accade dell'estetica, dell'etica, della logica, della filosofia, del diritto, dell'economia politica; le quali mirano, oggidì almeno, quale più quale meno, a darci, tra l' altro, una sintetica spiegazione scientifica del fenomeno estetico, o etico, o scientifico, o giuridico, o economico; e nello stesso tempo, quale più quale meno, a presiedere alle arti, o per lo meno ai rami corrispondenti dell' umana attività e produzione. Così abbiamo l'estetica e la morale pratiche, l'arte logica, l'arte giuridica, l' arte economica, ecc. La scienza delle religioni fa eccezione; essa non ha oggidì che uno scopo teoretico; non così la teologia d' un tempo, che certo poteva esercitare un influsso anche sulle credenze e sulla fede dell'individuo.

Tutti questi varî rami d'attività umana, presi insieme, e riuniti al loro tronco, che sorge dal comune

terreno dei bisogni, costituiscono ciò che si potrebbe chiamare l'albero della vita; cioè il materiale tutto della *storia umana*, che si dice anzi qualche volta storia, senz'altro. La scienza che l'ha ad oggetto non è la *storia*, come si potrebbe credere, ma la scienza o la cosiddetta filosofia di essa. La quale dovrà coincidere, secondo il nostro parere, almeno, colla teoria stessa dei bisogni. La storia ne farà la sintetica *applicazione*. In questa applicazione non potrà certo di bisogno in bisogno risalire oltre un certo limite. Volendo spingersi tropp' oltre andrebbe, per necessità ineluttabile delle cose, a dar del capo in questo terribile problema: « Ma che bisogno aveva mai l'umanità di esistere? O per qual bisogno doveva essa esistere? » A questa domanda non può rispondere la teoria scientifica dei bisogni. Ammesso però il bisogno, o il diritto, o il dovere, o, se vuolsi, il piacere dell'esistenza, o tutti assieme ammessi, ne derivano per logica necessità tutti gli altri bisogni, e diritti, e doveri, e piaceri subordinati. Il ricercare il come, il dove e il quando d'ognuno e le reciproche effettive relazioni passate fra l'uno e l'altro, è il còmpito della storia. La filosofia della storia non si potrà esercitare che sugli esempi fornitile da essa; e non potrà mai consistere che in diversi ragionamenti applicati a diversi casi particolari. Questi ragionamenti li potrà fare lo storico, ma come filosofo non come storico; e sarà questo per lo meno l'ultimo e il più elevato lavoro dello storico. Appurati i fatti, messili

nelle loro esatte relazioni cronologiche e riferitili alle loro sedi geografiche, confrontatili e studiatili sotto tutti gli aspetti possibili, potrà vedere — dico modestamente: vedere — se essi rispondano o no ad una legge; se è vero che essi si possano rappresentare come una concatenazione di bisogni, dei quali gli uni buoni (nel senso spiegato nel § 13) e che perciò, soddisfatti a tempo opportuno e in modo adeguato, hanno risparmiato all'umanità di gran mali o recato gran bene; gli altri, di buoni che erano, degenerati in mali, perchè o non soddisfatti nel tempo e nel luogo proprî, o soddisfatti fuor di misura, o insoddisfatti del tutto; altri infine cattivi del tutto, e che, soddisfatti, hanno perciò originato mille sventure; e repressi, ostacolati, sviati a tempo hanno risparmiato mali maggiori. La filosofia della storia è tutta lì.

A questa scienza, o filosofia che dir si voglia, dovrebbe ispirarsi un' arte che pur troppo è caduta in grande decadenza e che non so davvero a che si ispiri oggidì! Voglio dire la politica. Ad essa spetta di conoscere, anche prevedendo, i bisogni d'una nazione, di confrontarli con quelli umani, per scoprire quali debbano essere alimentati e quali, compatibilmente alle tradizioni del paese, repressi o a poco a poco corretti e sviati. Ad essa spetta il còmpito di soddisfare immediatamente ai bisogni più urgenti, senza perdere un solo istante di vista i bisogni perenni, i diritti imprescrittibili dell' individuo e della società. Arte difficile, senza dubbio, nell' esercizio

della quale, se può giovare l'*imitazione* altrui, l'altrui amicizia e talora l'altrui soccorso, come nella condotta individuale, deve sopratutto, soccorrerci il senso della natura nazionale e quindi di ciò che le può e non le può convenire, di ciò che, ripeto, compatibilmente con le sue tradizioni, può giovarle o meno. Queste tradizioni possono essere, a momenti, una gloria, e quindi una forza, ed, a momenti, anche un peso grave da portare. Ma qui, come nella condotta individuale, chi ha sbagliato deve rimediare senza pietà, e reggersi con fermezza. Ma sopratutto durare, durare e poi *ancora* durare. Gli scoraggiamenti sono intempestivi; ci vuol fiducia in sè e nell'avvenire.

Ma torniamo al nostro proposito.

A questa scienza della vita umana si dovrà ancora ispirare l'arte di educare. L'*Educazione* è infatti un indispensabile sussidio di una buona politica, non meno di una buona *Giustizia* e di una vera, sincera e sopratutto libera *Religione*. Ma anche questo ci allontana dal nostro proposito.

§ 15. — **Ancora degli ufficî della teoria generale dei bisogni.**

Sommario. — Le stesse cose possono essere considerate moralmente, esteticamente, giuridicamonte, ecc. — Esempî comunissimi — Importanza della teoria generale dei bisogni — Sua larga applicazione alla storia ed alla vita — Ufficî già veduti della teoria generale dei bisogni — Di altri uffici di essa — Della genesi e dello sviluppo storico dei bisogni — Delle leggi psicologiche che reggono i bisogni — Ancora si affaccia la questione filosofica — Dei concetti di materia e di forma — Si annuncia un nuovo problema.

Mentre adunque il ricercare e determinare le dette differenze specifiche, non è più il còmpito della teoria generale dei bisogni, a questa spetta di far rilevare invece (come stavamo facendo nel § 11) le somiglianze generiche. Riportandoci perciò colla mente a quanto si diceva in quel paragrafo, e a quanto s' è visto nel precedente, viene opportuna la domanda: o dunque, nonostante le differenze che intercedono fra il criterio giuridico e il criterio economico, ad es., il criterio estetico e quello logico o quello morale, ecc., le stesse cose possono essere

considerate moralmente o esteticamente o giuridicamente, ecc.? Certo. Nè è difficile recarne degli esempî.

1. Immaginiamoci una di quelle fresche fontane alpine, su cui si gettano avidamente i soldati assetati dopo una lunga marcia, e intorno a cui si raggruppano a certe ore del giorno le comari del villaggio colle loro secchie di rame e i ragazzi delle scuole e i carrettieri delle strade; che servono di meta a una passeggiata, di soggetto al pittore, di ristoro al passeggiero; che animano col loro allegro rumore un villaggio, che rinfrescano l'aria e spandono all'intorno la salute e la vita.

Igienicamente — può esserne l'acqua buona o cattiva, potabile o non potabile, sarà un po' difficile determinarlo, ma insomma ci si arriverà.

Giuridicamente — quell'acqua innocente può aver dato luogo a chi sa che liti, fra Comune e Comune, o tra il Comune e i privati.

Economicamente -- essa ha un valore; senza di essa si dovrebbe salire al monte o discendere nella valle per cercar l' acqua; e chi non potesse far quella fatica la dovrebbe pagare.

2. Guardiamoci intorno: ecco delle case, nella costruzione delle quali si è dovuto obbedire alle necessità di fatto, come a bisogni estetici, igienici, etici, come ancora ad obblighi giuridici, alle esigenze economiche. Questa si è fermata a un piano, per mancanza di fondi; quella sorge in linea colle altre o

a una distanza determinata, per ragion di legge; e le camere son così divise per il rispetto morale o per quello igienico; e la facciata è fatta così o così a seconda che più garbava al senso estetico più o meno felice del costruttore.

Tutto vi spiegherete, (relativamente s'intende), come solo è dato all'uomo, se imparerete a risalire dalle cose ai bisogni che le hanno determinate, e da questi a quelli cui possono essere subordinati come mezzi a fini. Questo criterio *finale* non è del tutto inopportuno, neppure in anatomia e fisiologia, ma non bisogna certo applicarlo fuor di proposito.

La *base* è dunque sempre la teoria dei bisogni. Vi potete divertire ad applicarla durante i vostri viaggi, nelle osservazioni che farete (usi diversi corrispondono a bisogni diversi; ricercate quelli, e vi condurranno gli uni agli altri, fino a un qualche elemento fondamentale); nelle vostre letture, nei vostri affari, nei vostri studi e nelle vostre occupazioni.

Guardate ora la storia: non riesce alcuna volta evidente per quali ragioni un fatto si è verificato qui e non altrove, perchè un popolo ha accettato più presto e l' altro più tardi un'idea? No, non è caso. Il caso non esiste che rispetto ad una specifica azione volontaria. È *caso* per l' artista se gli riesce un effetto che non si era specificatamente proposto; vi sono così delle scoperte scientifiche dovute al *caso*; e in questo senso possiamo dire di

esserci incontrati *a caso* con una persona, ecc..... Ma analizzate il *caso*; e ne vien fuori un bisogno, una necessità, un motivo, una volontà, non calcolata, ma non meno vera. La storia è piena di tali esempî. Perchè la Riforma non attecchì nei paesi latini? o solo nella misura in cui l' elemento non latino vi si era infiltrato, o dove, *per caso*, prevaleva in qualche modo l' influsso straniero? E così nelle cose generali, come nei caratteri individuali. Si potrebbe benissimo dire qualchevolta: Ecco: qui, questo personaggio, ha agito per interesse, qui disinteressatamente, qui per odio, qui per amore, ecc... La *psicologia* dei personaggi storici è tutta lì: Come si spiega l'apologia di Lorenzino de' Medici se non colla sovrapposizione di un criterio generale ai suoi fini particolari? È tanto raro forse il fenomeno?

Se tutto dunque muove di lì, cioè dalla generale teoria dei bisogni, si direbbe che questa dovesse razionalmente precedere ogni trattazione etica od estetica come già precede ogni trattazione economica. Ma una tale generica teoria dei bisogni è più che altro un ideale. Nulla forse esiste in pratica che ne tenga il luogo. Ed ogni tentativo di farne, come che sia, un abbozzo è forse prematuro. Esso dovrebbe infatti risultare dalla sintesi di tutte le particolari e specifiche dòttrine che in Morale, in Estetica, in Logica, nella Filosofia del diritto, in Economia si dovrebbero svolgere. Ma d' altra parte

queste medesime dottrine dovrebbero già ispirarsi ad una sintesi primitiva, ad una certa unità di indirizzo, perchè l'analisi fosse un giorno feconda di una sintesi suprema, e dalle scienze analitiche dell'uomo potesse così un giorno risultare tutta la scienza della sua storia. Onde s'impone la necessità di tentare ad ogni modo quella almeno che i logici d'un tempo chiamavano sintesi prima o primitiva, senza pretendere perciò che essa sia nulla più che un abbozzo provvisorio e passeggiero, tale appena da servire di idea madre e di vago indirizzo.

Ma non si può, sin d'ora, determinare quali dovrebbero essere i principali ufficì di questa generica teoria dei bisogni? Anzi il farlo ci servirà di una momentanea sosta e di un rapido riassunto di quel che abbiamo detto sin qui:

1° Circoscrivere il campo umano o storico, distinguendolo dal regno della natura propriamente detta, e riportando questa distinzione a quella tra fatti umani e fatti non-umani, fatti interni ed esterni, storici e naturali, conscî ed inconscî (nel senso spiegato nei §§ 4, 5, 6);

2° Dividere e classificare i fatti umani in gruppi e classi rispondenti ai diversi fini fondamentali cui l' uomo subordina a volta a volta tutti gli altri bisogni e fini minori (come s' è tentato di fare nei §§ 7, 8);

3° In ognuno di questi campi distinguere il positivo dal negativo, e cioè:

Ad es., nel campo logico: il vero dal falso
» » etico: il buono dal malo
» » estetico: il bello dal brutto, ecc.
(come s'è accennato nei §§ 9, 10).

Ma, oltre a tutto ciò, a tal dottrina generica spetterebbero e spettano altri studî ed altre ricerche importanti. Come, ad esempio, la ricerca storica della genesi e dello sviluppo dei bisogni, la determinazione, precisa per quanto si può, del succedersi dei principali bisogni nel tempo e del distribuirsi loro sullo spazio terrestre. In tal modo potrebbero venire in luce i rapporti che intercedono fra le condizioni di fatto di un paese e di un'epoca (condizioni fisiche e fisiologiche) e i bisogni che vi son comparsi e che hanno voluto una soddisfazione. Ciò spiegherebbe ancora la prevalenza e la precedenza, a volta a volta, di un bisogno sugli altri, il che non rappresenta sempre, come taluni credono, una legge assoluta, ma semplicemente un fatto storico. Dopo avere raccolto abbondante materiale storico e forse anche prima, per divinazione geniale, e in virtù di una intuizione a-prioristica, si potrebbe ancora accostarsi ad un altro problema: quello cioè della determinazione prima, e poi della paziente verifica delle leggi scientifiche (logiche e psicologiche), le quali regolano la formazione e la genesi dei bisogni, in genere, considerati ancora come essi appaiono nel tempo e nello spazio, nell'uman genere, ma indipendentemente, per quanto è possibile, dalle speciali circo-

stanze geografico-storiche. Da questo studio forse verrebbe in luce che vi si applica perfettamente la teoria dell' evoluzione (§ 12); che l' essere apparso qua o là più vivo e più saliente l'uno o l'altro bisogno non vuol già dire che uno di essi possa e debba avere sempre la precedenza e la preminenza sugli altri, che ne sarebbero, per così dire, le *filiazioni*; ma semplicemente che per condizioni particolari di luogo e di tempo esso è cresciuto a dismisura, come in un campo cresce un'erba a danno delle altre; e come, nell' individuo medesimo, una facoltà, piglia alle volte il sopravvento sulle altre e porta il disquilibrio in tutto l'uomo (1). Così il

(1) È tanto poco vero che, almeno nell'individuo, tutto si generi dal bisogno economico, che vi si riscontrano dei fatti in aperta opposizione. Come spiegate che altri si lasci trascinare dall'ira a rompere cristalli e porcellane, se non perchè è in lui più forte il bisogno di sfogare la collera che quello di risparmiare? Conobbi da piccino un asinaio, tutt'altro che ricco, e noto in tutto il paese per le sue stranezze, che *uccise* il suo asino per il piacere della vendetta. Questo piacere lo si antepone alle volte alla stessa prudenza che dovrebbe presiedere alla conservazione della persona. So, ad es., di un carrettiere che per poter bastonare *a piacimento* il suo mulo, lo legò fra le stanghe con la testa volta verso il carro, poi salì sul medesimo per poterlo di lì bastonare al riparo dai suoi calci; ma l'animale impazientito sollevò con tal impeto le zampe posteriori che il carro si rovesciò seppellendo il padrone. Se fatti simili accadono nell'individuo, perchè non hanno da verificarsi nelle e tra le società di individui? Non vi sono anche le bizze tra i poteri, le corporazioni, le città, ecc.? Tutte le guerre sono forse determinate da un

gusto estetico, ad esempio, o il sentimento morale o l'amore della azione o il pensiero riflesso o un difetto, la collera, l'amore della vendetta, o che so io. Il bisogno è nato coll'uomo come del resto colla natura stessa, ma prima esiste indistinto e omogeneo, poi a poco a poco si differenzia e si specifica. Il che si può vedere in tutta la natura. Così sull'animale si eleva l'uomo; il quale, seminudo abitatore di caverne, già è artista e traccia sulle rupi profili di animali e di uomini; è forse già religioso e si cinge il collo di misteriosi amuleti; e a poco a poco si fa sensibile all'affetto, alla pietà, al dovere e fonda la famiglia, inizia l'educazione dei figli, riconosce un capo, e crea la nazione e lo stato. È forse il sostrato economico la base di tutto ciò? La religione? Il diritto? L'amor del prossimo? Che mai? Queste forze morali tutte si sprigionano — come s'è detto — da quelle della natura. Chi glie le ha imposte? — Su questo terreno potrà cominciare il lavoro della filosofia.

Ma noi dobbiamo affrettarci a concludere; non prima però d'aver toccato di un ultimo argomento. Ci resta infatti ancora da considerare le soddisfazioni ai nostri bisogni alla stregua del duplice concetto di *materia* e di *forma*.

---

motivo economico? E non v'è proprio altro odio nella storia all'infuori dell'odio economico? Che cosa sono le guerre di religione, di razza, di predominio politico, di successione?

Nelle soddisfazioni stesse ai nostri bisogni, come del resto nei giudizî che le riguardano, importa infatti moltissimo la suddetta distinzione. Abbiamo già visto che il concetto di bisogno ci riporta a quello di un rapporto ed anche abbiamo osservato che questo rapporto può essere più o meno perfetto. Abbiamo parlato a lungo dei due termini del rapporto: l'esistenza di un bisogno e l'esistenza di un oggetto atto a recare la soddisfazione. Ma resta il terzo che è la relazione stessa fra i due termini, ossia la soddisfazione.

Noi verremmo adunque meno al nostro còmpito se tralasciassimo di considerare quest'ultimo punto. La natura della soddisfazione varia infatti non solo a seconda della natura specifica del bisogno, in quantochè esso è di per sè subordinato a questo o a quel fine e appartiene perciò a questa o a quella categoria; non solo a seconda che l'oggetto atto a recare la soddisfazione è reale o immaginario, una cosa o un'azione, un bene o un piacere; ma ancora a seconda della specifica sua natura, ossia della *materia* della soddisfazione stessa, come pure della maniera o della misura in cui la soddisfazione ha luogo, ossia della *forma*.

Cosicchè in tutti i campi, perchè si possa dir perfetto il rapporto, occorrono ancora questi due elementi: la materia e la forma. Sono due altri di quei concetti che ricorrono in tutte le trattazioni (cfr. § 10). Il che, come si è visto, non è senza ragione. Di

materia e di *forma* si discorre non solo in arte, ma in scienza, così in morale come in economia e via dicendo. Ma conviene bene intenderci sulla parola *forma!* Non si tratta qui della forma letteraria, come il lettore può bene immaginare. Una scoperta scientifica può essere espressa in termini affatto disadorni, purchè tali da rendere attendibile e credibile ciò che si dice. Finchè, in altri termini, una verità non può essere *provata*, non costituisce scienza. Al bisogno di conoscere non si reca soddisfazione col solo alimento del sapere, colla verità nuda e cruda, ma anche questo alimento vuol essere preparato, cucinato in modo da facilitarne l'assimilazione. Perciò vi son dotti privi di comunicativa, la quale non consiste sempre nello splendore della forma letteraria, che spesso inceppa, non chiarisce il pensiero, ma nell'arte di porgere il vero.

Ma la forma, lungi dall' essere *tutto* di per sè — come sostiene, almeno in estetica, taluno — non è anzi nulla. Di per sè sola essa non può nemmeno esistere e suppone sempre il contenuto. Ora, se non si dà vera scienza senza la forma scientifica come vera morale senza la forma morale, non si dà neanche senza il rispettivo contenuto.

La forma, studiata e curata indipendentemente dal contenuto, dà luogo: in scienza, alla pedanteria; nell'arte, alla retorica; nella morale e nell'educazione, al formalismo, all'etichetta. Non può dunque sussistere da sola la forma; e, separata dal suo contenuto,

diventa qualcosa di secco, di arido, di convenzionale e di infecondo; cade nel vieto e nel vuoto e genera il ridicolo.

Bisogna dunque concludere che i due elementi sono inseparabili ed egualmente necessarî, per creare i prodotti specifici dell'arte, della scienza, della morale, del diritto, dell' economia, della politica veramente fecondi.

---

§ 16. — La materia e la forma nelle soddisfazioni ai nostri bisogni.

Sommario. — Che cosa si debba intendere per « materia » della soddisfazione — Come questa materia si specifichi — Dell'igiene, della giustizia, dell'economia, della morale, dell'estetica, della logica e della religione naturali — Del contenuto di ciascuna di queste produzioni — Divisione dei giudizî rispetto alla materia — Dei giudizî assoluti — Della forma nei varî campi suddetti — Intimo legame fra l'arte e la scienza, in ogni cosa — Il criterio formale e il criterio materiale — Tutti i giudizî rispetto alla forma sono *logici* — Esempio tratto dall'estetica.

Ciò posto, cominciamo dalla considerazione della materia.

Quale è, in fondo, la materia delle soddisfazioni ai bisogni nostri fondamentali, di cui abbiamo parlato nel § 8? Evidentemente altre soddisfazioni di bisogni a quelli subordinati; ma poichè i bisogni sono gli uni agli altri subordinati, materia di queste soddisfazioni saranno ancora altre soddisfazioni ad altri inferiori bisogni e così via. Si può dunque dire in generale che la materia delle nostre soddisfazioni è sempre ciò che risponde a qualche nostro bisogno, « conscio,

subconscio, o inconscio »; giacchè non importa punto che esso sia sempre conscio, prima della soddisfazione, e persino che le successive soddisfazioni siano conscie prima che vengano subordinate ad altri superiori bisogni, ma sì che in ordine a questi siano da ultimo riconosciute e valutate.

Le soddisfazioni estetiche, ad es., sono spesso di natura sintetica; analizzarle è impossibile, perchè se ne distruggerebbe la bellezza. Così la più parte delle volte noi non sappiamo perchè una cosa ci par bella e degna di ammirazione, cioè non sappiamo precisare a quale intimo nostro bisogno risponde.

Ciò vuol dire che la differenza non comincia se non allora quando si sono già formati quei tali criterî di valutazione, di cui abbiamo parlato nel § 8, i quali importano anche una *limitazione* nella materia propria di ciascun campo. La quale limitazione vuol essere tuttavia molto bene intesa e non in un senso troppo gretto ed angusto (cfr. § 14). Non vi è *quasi* cosa al mondo che non si possa contemporaneamente considerare sotto i varî aspetti, tante volte enumerati; che non si possa mettere in relazione più o meno lontana col problema della salute fisica o con quello della salute morale, che non si possa quotare in danaro o valutare esteticamente, che non interessi la scienza e, in pari tempo, il diritto.

Agli esempî portati nel § 15 se ne potrebbero aggiungere molti altri.

Ma vi sono pure le cose spiccatamente belle, e

le cose utili sopra le altre, e le buone per eccellenza, anzi le sante; e vi è così un contenuto eminentemente estetico, una materia più o meno esclusivamente morale, giuridica, economica, ecc. Il cielo, il mare, la montagna; la natura in genere, massime se ancora selvaggia; l'amore, i sensi, i piaceri, le passioni, ecco una materia essenzialmente estetica e poetica. Il culto dei morti, il rispetto della famiglia, l'amor della patria, del prossimo, dell'umanità, ecco le cose sante. I problemi dell'algebra o della psicologia, ecco una materia scientifica. I mezzi di comunicazione e di scambio, ecco una materia economica.

Da tutto quanto s'è detto mi pare si possano trarre le seguenti conclusioni:

1° Dal momento che, anche senza saperlo, anche vivendo perfettamente *secondo natura*, noi veniamo a mano a mano e naturalmente soddisfacendo i nostri bisogni subordinandoli gli uni agli altri, così, molto prima d'averne in mente l'idea chiara e distinta e di dare loro un nome specifico, noi veniamo *ponendo* quelle che infatti si dicono:

1. L'igiene naturale
2. La giustizia »
3. L'economia »
4. La morale »
5. L'estetica »
6. La logica »
7. La religione »

Le quali tutte stanno alle forme più evolute dell'igiene, del diritto, dell'economia, della morale, dell'estetica, ecc. come l'inconscio sta al conscio, o, per lo meno, come il men conscio al più conscio, e quindi come il conscio al riflesso, come la riflessione prima alla riflessione ultima.

2° Ciò vuol dire che tutte queste produzioni non sono solamente formali, ma che, come già abbiamo affermato a priori, esse hanno tutte un contenuto. Così ha un contenuto l'igiene, che è la soddisfazione di tutti i bisogni sani del nostro organismo fisio-psichico. Lo ha il diritto, e consiste nel riconoscimento e nella soddisfazione dei bisogni dell'uomo — siano poi essi imprescindibili dalla natura umana (diritto naturale) — o dipendenti dalla convivenza civile (diritto civile) ecc..., come dei bisogni dell'ente sociale medesimo, dei fini suoi, relativi all'attuazione degli ideali della giustizia, della moralità, della verità (diritto pubblico), ecc. Lo hanno parimenti, un contenuto, la morale, l'estetica e la logica! Il contenuto logico è il vero (storico, scientifico, filosofico). La logica non può essere solo formale. Il contenuto estetico è il bello. Il contenuto etico è il bene morale nelle sue varie forme: sociale e individuale, effettivo e intenzionale, ecc., e comprendente alla sua volta: il bene fisico o il sano, il bene economico, o l'utile, il bene giuridico o il giusto, il bene logico o il vero.

3° Dunque anche i giudizî che riflettono questi varî oggetti si potranno distinguere, rispetto alla

materia, in giudizî logici, etici, estetici, e via dicendo.

Tutti questi giudizî, per ciò che riguarda la materia, rispondono a questo schema:

1° Questo *è* (sottintendi: *vero*) e *deve essere creduto*.
2° Id. *è bello* e *deve piacere, essere ammirato*.
3° Id. *è buono* e *deve essere voluto e fatto* (az. morale).
4° Id. *è giusto* id. id. (azione giuridica).
5° Id. *è utile* id. id. (azione economica).
6° Id. *è sano* id. id. (azione igienica).

Intanto, come si vede facilmente, in tutti quanti i casi, noi abbiamo un giudizio *di necessità*. Questo è o non è, s'intende sempre, *necessariamente*. Questo *deve* essere creduto, *deve* piacere, *deve* esser fatto.

Ora, poichè la necessità può (cfr. pag. 30) essere intesa in due modi: temporaneo l'uno e relativo, eterno ed assoluto l'altro, così si spiega come la logica, l'etica e l' estetica, possano contenere in sè due parti distinte: la scientifica e e la filosofica. Non così l'economia e l'igiene, se non si guardino come subordinate alla morale, insieme con la giurisprudenza; perchè esse mirano evidentemente alle condizioni di fatto e poggiano in gran parte sull'esperienza; nè, ch'io sappia, lo spiritualismo è ancor giunto a fare dell'*utile* o del *sano* un principio spirituale, universale ed eterno. Anzi esso ha per l'*utile* e l'*utilitarismo* un sacro orrore e pone netta la distinzione fra l'*utile* ed il *buono*.

Passiamo ora alla forma. Non basta la soddisfa-

zione, ma questa vuol essere adeguata, perfetta, giusta, conveniente. Ed ecco che un'altra volta le parole buono, bello, perfetto, opportuno, conveniente, giusto, ecc. tornano ad essere sinonime, per indicare il pregio della forma, cioè della corrispondenza perfetta tra l'intensità e la qualità del bisogno e l'intensità, la durata, la qualità della soddisfazione.

1. Una cosa può essere per sè sanissima, cioè rispondere a un bisogno in genere sano di un organismo normale, ma non essere affatto conveniente, per un Tizio, o non in quella dose, o non in quel momento, ecc. Ad un malato di ventricolo non darete mai un piatto di maccheroni, benchè sanissimi di per sè; nè permetterete a chicchessia l'uso dell'arsenico senza le opportune prescrizioni.

2. Un'altra può essere utilissima, ma costar troppo così per la borsa di un individuo come per l'erario d'uno Stato. Così, per es., per l'uso privato d'una casa, è ancora troppo cara, non dappertutto s'intende, ma in talune città, la forza elettrica. Ed in generale le cose utili finchè non sono anche convenienti non diventano d'uso largo e comune.

3. È noto, in terzo luogo, il detto latino sull'eccesso di giustizia: « Summum jus summa injuria ».

4. Una quarta cosa può essere ottima, ma non corrispondere in realtà all'intenzione. Voi sapete quel che accadde a D. Chisciotte quando pensò di salvare dalle bastonate un ragazzo, fieramente rampognando l'uomo brutale che lo bastonava. Appena

partito D. Chisciotte, quell'energumeno, che aveva smesso per riguardo al cavaliere, riprese a sonare il tamburro più forte di prima.

5. Una quinta essere bellissima, ma non essere adatto il ritrarla a questa o quell'arte. Un pittore, ad es., giudica ben diversamente da noi di ciò che può *fare* il quadro. Oltre alle ragioni tecniche dipendenti dai mezzi materiali, vi sono le difficoltà artistiche dipendenti dai mezzi non più tecnici, ma estetici, proprî di ogni arte. Così ad es. non tutto può esser dato dai suoni; un dato sentimento vi si presta più o meno: e ciò che è *musicale* non è forse *pittorico*, e ciò che è *tragediabile* non è forse atto alla narrazione; dico *forse* perchè intorno a tutto ciò non si può dir nulla in generale.

6. Una sesta essere verissima; ma non esser creduta, per mancanza di prove, o non valer la pena che la scienza se ne occupi.

Quindi al criterio della sostanza, che deve distinguere se una cosa *è* o non *è*, corrisponde quello formale che dovrà giudicare se *è* in quella misura, in quel modo, in quella forma che conviene. Il primo criterio presiede massimamente alla *scienza*, ove si tratta di sapere *come stanno le cose* in generale: il secondo per contro all'*arte*, ove si tratta di fare, e di adattare variamente le cose ai bisogni nostri. Ci vogliono così *arte* e *scienza* in tutte le cose. E non ci stupiremo quindi se anche il criterio formale piglia tanti nomi quante sono le professioni, le arti, le pra-

zione, ma questa vuol essere adeguata, perfetta, giusta, conveniente. Ed ecco che un'altra volta le parole buono, bello, perfetto, opportuno, conveniente, giusto, ecc. tornano ad essere sinonime, per indicare il pregio della forma, cioè della corrispondenza perfetta tra l'intensità e la qualità del bisogno e l'intensità, la durata, la qualità della soddisfazione.

1. Una cosa può essere per sè sanissima, cioè rispondere a un bisogno in genere sano di un organismo normale, ma non essere affatto conveniente, per un Tizio, o non in quella dose, o non in quel momento, ecc. Ad un malato di ventricolo non darete mai un piatto di maccheroni, benchè sanissimi di per sè; nè permetterete a chicchessia l'uso dell'arsenico senza le opportune prescrizioni.

2. Un'altra può essere utilissima, ma costar troppo così per la borsa di un individuo come per l'erario d'uno Stato. Così, per es., per l'uso privato d'una casa, è ancora troppo cara, non dappertutto s'intende, ma in talune città, la forza elettrica. Ed in generale le cose utili finchè non sono anche convenienti non diventano d'uso largo e comune.

3. È noto, in terzo luogo, il detto latino sull'eccesso di giustizia: « Summum jus summa injuria ».

4. Una quarta cosa può essere ottima, ma non corrispondere in realtà all'intenzione. Voi sapete quel che accadde a D. Chisciotte quando pensò di salvare dalle bastonate un ragazzo, fieramente rampognando l'uomo brutale che lo bastonava. Appena

partito D. Chisciotte, quell'energumeno, che aveva smesso per riguardo al cavaliere, riprese a sonare il tamburro più forte di prima.

5. Una quinta essere bellissima, ma non essere adatto il ritrarla a questa o quell'arte. Un pittore, ad es., giudica ben diversamente da noi di ciò che può *fare* il quadro. Oltre alle ragioni tecniche dipendenti dai mezzi materiali, vi sono le difficoltà artistiche dipendenti dai mezzi non più tecnici, ma estetici, proprî di ogni arte. Così ad es. non tutto può esser dato dai suoni; un dato sentimento vi si presta più o meno; e ciò che è *musicale* non è forse *pittorico*, e ciò che è *tragediabile* non è forse atto alla narrazione; dico *forse* perchè intorno a tutto ciò non si può dir nulla in generale.

6. Una sesta essere verissima; ma non esser creduta, per mancanza di prove, o non valer la pena che la scienza se ne occupi.

Quindi al criterio della sostanza, che deve distinguere se una cosa *è* o non *è*, corrisponde quello formale che dovrà giudicare se *è* in quella misura, in quel modo, in quella forma che conviene. Il primo criterio presiede massimamente alla *scienza,* ove si tratta di sapere *come stanno le cose* in generale; il secondo per contro all'*arte*, ove si tratta di fare, e di adattare variamente le cose ai bisogni nostri. Ci vogliono così *arte* e *scienza* in tutte le cose. E non ci stupiremo quindi se anche il criterio formale piglia tanti nomi quante sono le professioni, le arti, le pra-

tiche applicazioni di qualche forma del sapere. Abbiamo così: il criterio medico, il criterio giuridico, il criterio economico, il criterio morale, il criterio estetico, il criterio logico, ecc., insomma il criterio formale, quello che diciamo alle volte semplicemente criterio, o *tatto,* senso della misura, dell'opportunità, della convenienza, ecc. È questo criterio che *forma* anzi il professionista; e quando esso manca, abbiamo per l'appunto un dotto e non un maestro, uno scienziato e non un medico; un retore non un letterato; un pedante, un purista e via dicendo e non un parlatore o uno scrittore; un matematico e non un ingegnere; insomma un dottrinario e non un uomo di Stato, o un magistrato, o un insegnante; cioè una macchina, non *un uomo*, in fondo. Mentre si può benissimo imparare la scienza e non l'arte. Quanti non hanno la testa infarcita di cifre, di date, di nomi, di cose, e sanno la geografia o la storia; ma non sono perciò nè storici nè geografi, nè saprebbero probabilmente intraprendere una ricerca originale nè eseguire il più facile rilievo! Vi sono pedagogisti che non sanno educare i loro figli; arche ambulanti di erudizione filosofica che non hanno mai pensato, almeno colla loro testa! D'altra parte, senza la sostanza, avrete l'abile disputatore, il sofista, l'avvocato, il versaiolo, il medico delle signore, il leguleio, ecc. e non il saggio, non lo scienziato, non il poeta, non il medico, non il magistrato: cioè, per un altro rispetto, la marionetta non l'*uomo*. Si dice che il criterio for-

male è nativo, che è più difficile a formare; e forse è vero, in quanto abbisogna dell'esistenza di quei tai sensi, di quel tatto che potrà essere sviluppato ed educato, ma non si può creare se manca. Chi ha poco orecchio può formarselo coll'educazione, ma non potrà diventar mai maestro nell'arte. Chi non *vede* non potrà mai disegnare. Quel che è certo questo criterio non lo si forma coll'*istruzione* sola; giacchè i sensi non sono come la memoria che si può rimpinzare; ma vogliono essere esercitati a poco a poco, come le membra del corpo che non si alimentano direttamente.

Questi giudizî formali sono poi — per un rispetto — tutti quanti giudizî logici, in quanto cioè rispondono alle esigenze della logica. Ma questo si riferisce evidentemente alla *forma del giudizio* e non ha che fare con il *giudizio della forma.* Questo varia alla sua volta a seconda che si tratti di forma artistica, o scientifica, o morale, o economica, e per questo rispetto i giudizî formali tornano a dividersi, come per rispetto alla sostanza (vedi pag. 177).

Essi sono poi nell'uno e nell'altro caso espliciti od impliciti. Espliciti non sono veramente che quando si fa la scienza; nell'arte possono essere del tutto impliciti. Ma ogni differenza specifica per riguardo alla materia o alla forma dovrà ancora essere studiata dalle specifiche teorie dei bisogni, che si svolgeranno in estetica, o in etica, o in logica, e via dicendo.

Rechiamone tuttavia un esempio, tolto dall'estetica.

Si sa che il cielo è bello, specialmente — come dice il Manzoni — quando è bello. Ma si può dire anche in generale che è bello, seppure non è come dovrebbe essere, per piacere ai più, in un determinato stato d'animo. Ma perchè è bello? per molte ragioni che si fondono poi tutte insieme. Analizziamole: il cielo è bello anzitutto pel *colore*, che piace all'occhio. Quand'è tutto terso e pulito, senza una nuvola, presenta un campo sterminato di un azzurro intenso, purissimo, che è per sè, diremo, fisicamente bello. Ma quel campo terso e sconfinato, tutto uguale, come il piano dell'acque, quando son calme, senza una ruga, richiama, come una fronte piana, per una serie di complicatissime analogie ed associazioni l'idea della calma, della *serenità* dello spirito; e tanto oltre questa associazione si può spingere, che persino si dice: « ride il cielo ». Se poi non è terso, presenta una varietà di toni, che ancora piacciono all'occhio, oltrecchè possono rispondere a diversi stati d'animo. Ma il cielo non ha solo il colore, ma ancora la forma. È popolato di nubi, dalle figure più strane. Le quali, ora come un sottile velo bianco, ora come festoni di porpora e d'oro lo adornano; a cumuli s'addossano ai monti lontani: in forma di bizzarri animali, di armenti, di eserciti invadono i campi interminati, vi si dispongono in ordine di battaglia. Ma del resto il cielo risponde a qualchecosa di più elevato che i bisogni dell'occhio,

ed ha in sè una bellezza superiore a quella dei colori e delle forme. Il cielo è per sè solo l'immenso; il cielo è lo spazio medesimo. Perciò il cielo come il mare, i popoli giovani, i popoli poeti, l'hanno fatto Dio. E noi stessi non rivolgiamo al cielo, nè solo metaforicamente, le nostre preghiere, come ancora le nostre bestemmie? Il cielo viene per questo a piacere in quanto provoca in noi, oltre alle sensazioni ed alle percezioni di prima, elevatissimi sentimenti e nobilissime idee. E di notte più che di giorno. Perchè la notte più del giorno favorisce la meditazione. E il cielo stellato senza la luna più che il cielo lunare; perchè la luna è ancora a noi troppo vicina, mentre il cielo stellato ci dà sopratutto l'idea dell'immensità, della moltiplicità dei mondi.

Orbene il bisogno di *vedere* il cielo è un bisogno estetico. Al quale noi possiamo subordinare tante altre esigenze; come la ricerca d'una casa, le cui finestre siano abbastanza ampie, e il desiderio di affacciarvisi, e il bisogno di uscire all'aperto, di salire in alto, dovunque ne possiamo godere più ampia, più libera la vista. Perchè usciamo preferibilmente in una bella giornata? Si va forse fuori solamente per igiene, per gli affari, per interesse?

Orbene questa è la materia estetica: tutto ciò che può piacere perchè risponde ad un estetico bisogno; e può essere così la natura come l'arte; così oggettivo come soggettivo; il cielo, i monti, il mare, la campagna, un torrente che rumoreggia, una cascata

alpina, un leone che rugge, una serpicciuola che striscia tra l'erbe, una farfalletta o un'ape che si posa leggermente su un fiore, come ancora un sentimento nostro, un piacere o un dolore, sia poi esso delle carni o dei sensi, del cuore o dell'intelletto.

Ma per comunicare altrui questa *materia*, ci vuole anche la forma, cioè il modo adeguato, conveniente, opportuno, il mezzo e persino, se vuolsi, il minimo mezzo. Uno è la parola; e, ognuno sa, anche il semplice nome delle cose belle, tanto più se è esso stesso bello per suono, basta a richiamar l'idea della loro bellezza. Perciò il linguaggio è di per sè poetico, massime quando abbonda di *parole* anzichè di *termini* (1). E una parola basta tutte le volte che il sentimento di chi parla sia vivo, e, per sè o per le condizioni di chi ascolta, facilmente comunicabile. Se vi accade uscendo da teatro, la notte, con l'amico o l'amica, di guardare in alto, un'esclamazione basterà senz'altro a comunicare la vostra emozione: Che cielo! Spesso basta anche in poesia, quando il lettore vi è preparato; e il semplice nominargli, ad esempio, « i mandorli in fiore » vale a provocare in lui l'emozione voluta.

Tutto il segreto dell'arte sta nel disporre l'animo del lettore, dell'uditore, dello spettatore in quel modo in cui possa accedere con piacere d'una in altra emozione e toccare quell'apice che vorrete. E vi si applica perfettamente la legge economica del minimo mezzo. La semplicità, la naturalezza sono arte; il gonfio, il difficile, l'eccessivo è artifizio. Non vi ridirà certo la poesia del cielo il paragonarlo a una padella, o a un crivello come facevano i secentisti.

(1) La distinzione è del LEOPARDI. Cfr. i *Pensieri*..

Così la materia estetica si compone tutta di *piaceri*, che la forma renderà più *estetici*, cioè più rispondenti al bisogno di sentire e di sentir sempre in modo più elevato e squisito. Ma la materia estetica è lì, inesauribile; checchè ne dican le scuole, che pongono all'arte delle barriere. L'arte vera non ne ha mai avute; ed è superiore a tutte le scuole.

Lo stesso si può ripetere per la morale, per la scienza e via via per tutte le produzioni umane. Vi è una carità che offende, non per altro che per la forma. Il sapere è vano, finchè non è ridotto alla forma rigorosa della scienza; ma conviene parimenti guardarsi da quella pseudo-scienza che è tutta di paroloni. Così non basta che vi sia resa giustizia col fatto, ma che la giustizia sia proclamata colla dovuta forma. E il denaro, che è il mezzo economico, non l'apprezzerete per sè, ma per i beni che può dare; e, d'altra parte, una ricchezza non *realizzabile* non ha più valore.

Ma, come dicevamo, questi problemi esorbitano dal campo della teoria generale dei bisogni e spettano propriamente alle dottrine particolari.

§ 17. — Conclusione.

Sommario. — Necessità di risalire al concetto di bisogno — La varietà storica e l'accidentalità geografica — Non la spiega il cosiddetto materialismo storico — La sociologia è una scienza complessa — Necessità di un'educazione ispirata ad alti e vasti ideali.

Da tutto quanto siamo venuti dicendo sin qui ci pare si possa concludere:

Che, qualora si intenda risalire, nello studio di quanto è umano, a qualche cosa di originario e di fondamentale, non ci resta altro che l'uomo coi suoi bisogni. I quali si evolvono e si differenziano, tanto in virtù della loro natura istessa quanto per effetto delle estrinseche circostanze, cioè per motivi interni ed esterni. Ma se i bisogni si possono, in un dato momento della evoluzione, classificare in più categorie, a nessuna di esse spetta però il diritto di proclamarsi la preminente e la precedente. Ognuna è nata o prima o dopo o insieme colle altre. Ne è la sorella, non la *generatrice*. Qui o là avrà potuto l'un aspetto della

vita sociale precedere e prevalere, predeterminando lo svolgersi degli aspetti ulteriori — dove la religione, dove l'arte, dove la morale, dove il diritto — assorbendo prima d'ogni altra cosa le forze d' una nazione. Roma fu prima conquistatrice e legislatrice che letterata. L'Ebreo antico fu essenzialmente religioso. Il Persiano soldato. L'Indiano poeta e pensatore. Il Fenicio commerciante e colonizzatore. Ma tutto ciò è accidentalità geografica e storica; non è fatto essenziale. Roma aveva anche la capacità di sentire il bello e lo ha dimostrato a suo tempo. La Grecia fu la terra dell' arte, principalmente; ma della scienza e della filosofia, della libertà e del diritto, dell'attività commerciale e politica.

I popoli non sono diversi in questo dagli individui: la preminenza, in ciascuno di essi, dell'elemento riflessivo o dell'elemento estetico, della febbre della azione, o dei gusti contemplativi, non vuol già dire — è così assurdo il supporlo, che sembrerebbe inutile, eppure è diventato necessario — non vuol già dire che in tutti abbia preceduto e prevalso quel dato elemento; nè che quello stesso, che ha finito col prevalere, sia stato proprio sempre il primo a comparire, cronologicamente. Si può bene ammettere però che nell'uomo essenzialmente riflessivo, tutto prenda il carattere di riflessione; che, in chi è soprattutto buono, la bontà s'infiltri in ogni pensiero ed in ogni azione; che l'avarizia per contro o l'egoismo o l'amore smodato del piacere giunga, ana-

logamente, ma in senso opposto, a impregnare e a corrompere tutto l'uomo. Ma da questo all' affermare che tutti gli uomini, che tutta la storia, obbediscano ad una legge sola, che non sia quella ampia e generica, che tutte le comprende, quella pura e semplice dei bisogni, evidentemente ci corre. E se è vero che, ad es., le condizioni economiche determinino o modifichino, così nell'individuo come nelle nazioni, la morale e persino la religione, non è men vero che queste possono alla loro volta influire su tutte le altre condizioni, rendendo l'uomo più o meno sensibile ai beni terreni, più o meno corruttibile, più o meno facilmente contento, più o meno insaziabile. Vi sono popoli e individui, che tutto subordinano o quasi al criterio economico e sono i grandi commercianti, i grandi acquisitori dell' uman genere. L'arte è per loro un *lusso*; l'amore un perditempo, che può essere quotato in denaro e *preventivato* nelle perdite, oppure, a secondo dei casi, calcolato fra gli incerti proventi; e popoli e individui per contro in cui il bisogno del piacere che non costa, « del dolce far niente », dell'abbandonarsi a tutte le sensazioni piacevoli, senza freno nè tregua, è per l'appunto la causa principale del loro adattarsi a condizioni inferiori, che non sono per loro punto intollerabili, in cui finiscono per adagiarsi abbastanza comodamente. È la nota favola del gatto e della formica — la conoscete?

Non si può dunque parlare nè di sostrato econo-

mico nè di altro. La sociologia è e resterà una scienza complessa; e l'uomo politico dovrà sempre tener conto di una pluralità di dati, e massimamente dell'indole del popolo che governa. Di originario non c'è che il bisogno, che ha radice nell'istinto, che, al par di questo, è suscettivo di essere bene o male interpretato, soddisfatto bene o male, per le vie diritte o per le tortuose, onestamente o disonestamente. Alla soddisfazione buona dei bisogni buoni si possono porgere le condizioni favorevoli, e questo sarà uno dei còmpiti dell'educatore e dello statista. Ma alla soddisfazione buona dei bisogni buoni si oppongono tante cause e circostanze, che bisognerebbe cercar di rimuovere. Alla soddisfazione mala dei bisogni buoni od a quella dei cattivi bisogni ci portano in parte l'istinto stesso e la natura, oltre alla malignità del nostro volere. E bisogna frenare, quando occorre, l'istinto, correggere la natura e castigare la volontà. E questo ancora spetta all'educatore ed alla legge. Onde il concentrare esclusivamente la nostra attenzione sulla deficienza economica non basta a porvi rimedio. Il cantare su tutti i toni a certa gente: « Il denaro! Il denaro! noi siamo poveri; di lì ogni male » è proprio un volerla spingere, così priva di principî come essa è, alla truffa e al rubalizio. Bisogna dire: « O gente, siate *umana* soltanto in tutta l'estensione della parola. Educatevi, elevatevi! Il progresso economico è intimamente connesso con tante altre cose. E l'onestà ne è il fondamento. Ma l'onestà

non dipende solo dalla volontà individuale; ma dalle tradizioni, dagli usi, dalla morale pubblica, dalle leggi, ecc... Ma tutto ciò non si migliora senza *sapere*. Dunque ancora educatevi e il risorgimento sarà complesso e generale; da ultimo anche la borsa rifiorirà ». Ed ho finito!

INDICE

DELLO STESSO AUTORE

" L'Infinito „ di G. Leopardi — Saggio di commento estetico — Salò, Devoti, 1891.

Saggio di commento estetico al Leopardi — Un volume di quasi 300 pagg. — Salò, Devoti, 1892 . L. 1,80

Che cos'è la Storia ? (Estratto dagli *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, Vol. XXX) — Torino, Clausen, 1894.

La critica letteraria (Estratto dal *Giornale storico della letteratura italiana* diretto dai prof. Novati e Renier, Vol. XXV, pag. 370), 1895.

La storia nell'educazione — (La questione pedagogica — La natura della storia — La storia nell'educazione — Le norme, i mezzi, i metodi dell' insegnamento della storia) — Un volume di pagg. XVI-171 — Torino, Loescher, 1896 . . . . » 3,50

Del patetico e del ridicolo in relazione coi sentimenti di simpatia e di antipatia — Torino, Roux, 1897 » 0,50

Classificazione delle scienze — Un volume di pagine XIV-292 — Milano, Hoepli, 1899 . . . . . . » 3 —